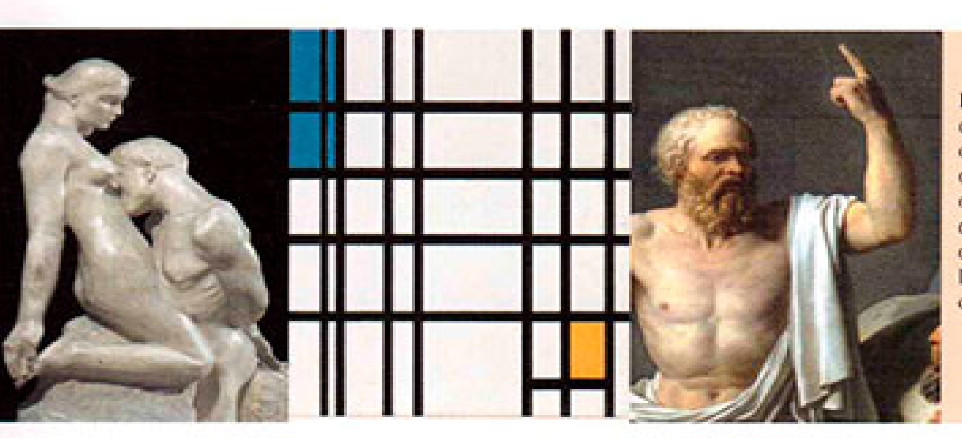
Alain Badiou

La República de Platón



$\mathbf{Id}\,(u,q) = \sum \{\alpha(p) \leftrightarrow q \,/\, p \in T\}$
$\alpha(p) \leftrightarrow p \leftrightarrow q \leq \alpha(q)$ par Ax.α1
$\alpha(p) \leftrightarrow \alpha(q) \leq p \leftrightarrow q$ par Ax.α2
$\alpha(p) \leftrightarrow \alpha(p) \leq p \leftrightarrow p$ Cas $q = p$
$\alpha(p) \leq p\ p \leftrightarrow p = p$
$\alpha(p) \leftrightarrow p = \alpha(p)$ par Ex.A.2
$\alpha(p) \leftrightarrow q \leq \alpha(q)$ par ci-dessus
De $\mathbf{Id}\,(u,q) = \sum \{\alpha(p) \leftrightarrow q \,/\, p \in T\}$
on tire alors $\mathbf{Id}\,(u,q) \leq \alpha(q)$.



“Podemos, debemos escribir para nuestros contemporáneos obras como *La república* o *El banquete*”, declaraba Badiou en *Condiciones* (1992), después de haber afirmado, al menos desde los años ochenta y a contracorriente de su época, su filiación platónica. A ese imperativo responde su *República de Platón*, que es una recreación, tanto filosófica como literaria, del famoso diálogo, poblada de referencias que van desde la antigua Grecia hasta nuestros días y nos instalan, súbitamente, en un teatro-ágora donde el pensamiento se despliega a través de un lenguaje tan sutil como vivaz.

Asistimos en él a una suerte de “enfrentamiento fraterno” entre el filósofo griego y su innovador discípulo, tal vez el sello de la mayor fidelidad en una relación de maestría. Sobre el pilar de una sólida conceptualización, Badiou sostiene y reformula con brío las ideas primordiales de Platón, así como objeta otras por boca de los personajes (entre ellos, la esplendente Amaranta) o por medio de la parodia y el humor que escanden la puesta en escena. “Nunca es triste el canto del concepto”, dice aquí un Sócrates que conjuga la elaboración de un comunismo por venir con la anábasis del Sujeto que, liberado de la caverna de un cine cósmico, nace a los primeros destellos de luz.

La República de Platón es también una invitación a la polémica, y quien asista a este teatro-ágora en que se invoca a una multitud de personajes (Sófocles, Freud, Calderón, Mao Tse-Tung, Mallarmé, Lacan y tantos otros) se verá tentado de ser partícipe y testigo de un debate filosófico que ha sabido franquear, si no diluir, las fronteras del tiempo. Alain Badiou, filósofo, dramaturgo y narrador, pone aquí en juego su vehemencia y su peculiar inventiva para transmitirles a los lectores —a todos por igual— ese deseo. “En eso consiste —nos dice— la eternidad de un texto”.

MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ



Alain Badiou

La República de Platón

ePub r1.0
mandius 10.02.17

Título original: *La République de Platon*
Alain Badiou, 2012
Traducción: María del Carmen Rodríguez

Editor digital: mandius
ePub base r1.2



Sobre la traducción

A LO LARGO DE la inmensa obra de Alain Badiou, y al menos desde los años ochenta, cuando afirmó, a contracorriente de su época, su filiación platónica, es posible rastrear más de una declaración como la que leemos en un texto incluido en *Condiciones* (1992): "Podemos, debemos escribir para nuestros contemporáneos obras como *La república* o *El banquete*". A ese imperativo responde el libro que aquí traducimos, que es una recreación, tanto filosófica como literaria, del famoso diálogo de Platón, con referencias que van desde la antigua Grecia hasta nuestros días y nos instalan, en un tiempo tan poblado como indiscernible, en un teatro-ágora que está lejos, muy lejos de los claustros universitarios, y donde el pensamiento se despliega a través de un lenguaje tan sutil como vivaz. En *La República de Platón*, el filósofo griego y los personajes que él supo inmortalizar salen de la "academia" para acercarse a todos los lectores —a todos por igual— deseosos de convertirse en su "contemporáneo".

Traducir un texto filosófico de características tan singulares supone transmitir, ante todo, el espíritu que lo anima, alejarse del discurso universitario y, en el momento de su publicación, aclarar los criterios que guiaron la tarea.

Dado que se trata de una recreación, hemos consultado más de una versión del diálogo platónico, para captar no sólo las distancias teóricas, ideológicas y estructurales que separan las versiones clásicas del texto que traducimos, sino también las variaciones de tono (paródico, irónico, humorístico, poético, y tantos otros) que Badiou pone en juego en su enfrentamiento fraterno con Platón, variaciones tonales para las cuales teníamos que buscar un equivalente en nuestra lengua. Siete versiones, tres

en francés y cuatro en español, nos acompañaron a lo largo de este trabajo (las citamos en este orden y, en cada lengua, en el orden de año de publicación de la versión utilizada):

— *La République* (traducción y notas de Robert Baccou), París, Garnier-Flammarion, 1966.

— *La République. Livres I à X* (texto establecido, traducido y anotado por Émile Chambry), París, Gallimard, col. Tel, 1992.

— *La République* (traducción inédita, introducción y notas de Georges Leroux), París, Garnier-Flammarion, 2004.

— *La República* (edición bilingüe; versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo), México, Universidad Nacional Autónoma de México, col. Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Mexicana, 1971.

— *Diálogos IV, República* (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, col. Biblioteca Gredos, 1982.

— *La República* (traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, introducción de M. Fernández-Galiano), Madrid, Alianza, col. El Libro de Bolsillo, sección Clásicos, 1997.

— *República* (traducción del griego de Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré, revisión técnica de Lucas Soares), Buenos Aires, Eudeba, col. Los Fundamentales, 2007.

Sabido es que en este diálogo en que Platón “destierra” a los poetas de la República, los cita —como siempre lo hace— en abundancia, ya sea de modo explícito, poniendo en boca de Sócrates o de otro personaje un fragmento poético (de Homero, Píndaro, Hesíodo, Esquilo y tantísimos otros), ya de modo implícito, en medio de tal o cual réplica o parlamento. Badiou retoma la mayoría de estos fragmentos y los recrea, a veces a partir del diálogo platónico, otras veces consultando, además, esas obras tal como han llegado a nuestros días. Somete al mismo tratamiento al clásico romano Ovidio o al francés Corneille, y lo hace siguiendo las normas tradicionales

de la poesía francesa: por lo general, en versos alejandrinos (de doce sílabas) o en decasílabos, rimados a la perfección, y con cambios de tono y de contenido similares a los que aplica en el diálogo. A esos fragmentos poéticos se suman otros, citados literalmente, también de Corneille y de muchos otros poetas, como De Vigny, Mallarmé o Pessoa. E inventa nuevos poemas. Desde el título del prefacio, además, sobreabundan alusiones y citas implícitas que remiten a un amplio espectro literario. La puesta en escena de *La República de Platón* es también una caja de resonancias intertextuales.

Para traducir las recreaciones de los fragmentos poéticos, consultamos los originales, una vez más, con el fin de captar tanto los cambios como el tono requerido. En el caso de los textos griegos y latinos tomamos como referencia, en general —aunque no exclusivamente—, las versiones de la colección de Clásicos de Gredos (publicadas en España) y de la colección Griegos y Latinos de Losada (publicadas en Argentina). En cuanto a los textos franceses, que traducimos siempre, estén o no recreados, del original, nos servimos de las versiones de las que disponíamos. En el texto de Badiou, cuando las citas son explícitas, es frecuente que alguno de los personajes se encargue de guiar al lector para que ubique el fragmento citado (*Odisea*, canto 20, por ejemplo), es más bien excepcional que aparezca la referencia completa (con el número de hexámetros o de versos) y, a veces, sólo aparece el nombre del autor, o algún otro indicio.

Decidimos no completar las referencias en notas a pie de página, ya que eso hubiera implicado “academizar” el texto, no responder al espíritu que lo anima, y asumir en verdad el papel que se cifra en la triste expresión “*traduttore traditore*”. Sí agregamos en notas al pie, en contrapartida, el fragmento original de Badiou que traducimos. Cuando se trata de la recreación de los clásicos, para que acudan a esas notas los lectores que aprecian las traducciones bilingües; cuando se trata de los autores citados literalmente, para el lector curioso que quiera buscar la referencia a partir de tal o cual verso en francés, algo que le sería más difícil a partir de la versión directa que proponemos.

Con el mismo criterio, no damos las referencias (libro, capítulo, etc.) para ubicar las citas filosóficas (ni las psicoanalíticas, ni las históricas),

explícitas e implícitas, que pululan en esta *República de Platón* y que hemos consultado, por supuesto, para citarlas con precisión en nuestra lengua. De haberlo hecho, por otra parte, habríamos tenido que extendernos también en los conceptos de Badiou, que son los pilares a partir de los cuales reformula y actualiza de modo afirmativo las ideas principales de Platón, así como refuta otras, ya sea a través de los personajes de la obra (en especial, Sócrates), ya por el cambio radical de algunas perspectivas, ya por medio del juego paródico y del humor que escande toda esta puesta en escena en que la alegría y la vivacidad del pensamiento se ven escoltadas por un lenguaje a su medida.

El problema más álgido, en nuestro trabajo, ha consistido en hacer "pasar" —tal es el intento— esa vivacidad en nuestra lengua. Precisamos en nota al pie algunas referencias culturales implícitas que no necesariamente posee el lector de habla hispana. En cuanto a los juegos de lenguaje, que se extienden a veces a un pasaje entero, buscamos siempre algún juego que provocara un efecto similar en nuestra lengua, y sólo en el caso de algún juego con alcance teórico que se perdía en la traducción nos vimos obligados a explicarlo en una nota. En lo que atañe al registro coloquial, que incluye expresiones o palabras del argot francés y, en algunos pasajes, otras equivalentes a las que nuestro DRAE califica de "vulgares" o "malsonantes", la creatividad del amplio mundo hispanoparlante nos ofrecía una infinidad de variantes. En cada caso, tratamos de encontrar las que no fueran "puramente" locales (o aquellas que, siendo locales, "circulan" entre nosotros gracias a los viajes, los libros, el cine y las canciones populares), las que pudieran comprenderse de inmediato en todas las regiones y no produjeran contrasentidos en ninguna. Para ello consultamos a amigos (por orden alfabético) argentinos, chilenos, ecuatorianos, españoles, mexicanos, peruanos y uruguayos, que respondieron, en diferentes momentos, a nuestras preguntas, y a quienes les estamos muy agradecidos. Cuando no había acuerdo a propósito de una expresión o una palabra, nos decidimos por el ritmo, la sonoridad, o el contexto.

Cabe agregar una última aclaración. En la estructura teatral de este texto participan los mismos personajes que en el diálogo platónico, pero uno de ellos, Adimanto, se transforma en mujer, y el autor le dio a este personaje

femenino, espontáneamente, el nombre de Amantha. Con la misma espontaneidad la bautizamos, aun antes de comenzar la traducción, Amaranta, nombre de raíz griega, sonoro, que nos evocaba también la planta, el fruto y la flor del amaranto, que le da nombre, a su vez, a un color cercano al púrpura o al carmesí. Más allá de que Amantha es, *probablemente*, una variante de Amarantha o una versión apocopada de Samantha, lo que nos alentó en esta decisión fue la etimología, ya que Amaranta proviene del adjetivo griego *amarantos*, *que* significa "que no se marchita" o "que no puede marchitarse", adjetivo formado a partir del prefijo privativo *a*- y del verbo *marancin*, "decaer" o "marchitarse". Y dado que la flor del amaranto —llamada también "amaranta"—, frecuente en las selvas de América del Sur, es muy resistente y perdurable, ciertas culturas la consideran como un símbolo de la inmortalidad. Nada más apropiado para un personaje que, en una larga travesía que va desde la antigua Grecia hasta nuestros días, renace, fresco como una flor, convertido en mujer, para jugar un papel muy importante en *La República de Platón*.

No hemos hecho este cambio de nombre sin consultarlo con el autor que, a lo largo de este proceso de traducción, respondió con generosidad y con calidez a todas las preguntas que le hemos formulado. Por eso y por haber puesto este texto en nuestras manos, todo nuestro agradecimiento va hacia Alain Badiou.

MCR

Prefacio
Cómo escribí este incierto libro

LLEVÓ SEIS AÑOS.

¿Pero por qué? ¿Por qué este trabajo casi maniático a partir de Platón? Es que lo necesitamos prioritariamente a él, hoy en día, por una razón precisa: dio el impulso inicial a la convicción de que gobernarnos en el mundo supone que tengamos abierto algún acceso a lo absoluto. No porque un Dios veraz se cierna sobre nosotros (Descartes), ni porque nosotros mismos seamos figuras historiales del devenir-sujeto de ese Absoluto (tanto Hegel como Heidegger), sino porque lo sensible que nos teje participa, más allá de la corporeidad individual y de la retórica colectiva, de la construcción de las verdades eternas.

Este motivo de la participación, que sabemos constituye un enigma, nos permite ir más allá de las imposiciones de lo que llamé el "materialismo democrático". O sea, la afirmación de que no existen más que individuos y comunidades, con la negociación, entre ellas, de algunos contratos acerca de los cuales todo lo que los "filósofos" de hoy en día pretenden hacernos esperar es que puedan ser equitativitos. Dado que tal "equidad" no le ofrece al filósofo, en realidad, otro interés que el de constatar que se realiza en el mundo y, cada vez más, bajo la forma de una intolerable injusticia, es menester llegar a afirmar que, además de los cuerpos y los lenguajes, hay verdades eternas. Hay que llegar a pensar que cuerpos y lenguajes participan, en el tiempo, en la elaboración combatiente de esa eternidad. Algo que Platón no dejó de intentar hacerles oír a los sordos.

Entonces me dirigí a *La República*, obra central del Maestro, consagrada, precisamente, al problema de la justicia, para hacer brillar su

potencia contemporánea. Partí del texto griego de mi viejo ejemplar de la colección bilingüe Budé (Les Belles Lettres, 1949), restituido por Émile Chambry, sobre el que trabajaba ya con ardor hace 54 años, y que, en consecuencia, se halla recubierto de considerables estratos de anotaciones que vienen de épocas diversas. Me inspiré en *La República*, en efecto, a lo largo de todas mis aventuras filosóficas.

Siempre me pareció aberrante la división en diez libros de ese texto griego, división que sólo tenía sentido para los gramáticos de Alejandría. Por eso volví a dividirlo, según lo que pienso es su verdadero ritmo, en un prólogo, algunos capítulos y un epílogo. El número de capítulos fue variando durante el trabajo: pasó de nueve a dieciséis, por razones de coherencia interna. Finalmente, "trato" dieciocho segmentos.

Por empezar, no los trato en orden. Para nada. Comienzo (en 2005) por el prólogo, continúo con lo que terminó siendo el capítulo XVI, luego vagabundeo, algunas veces más cerca del final, otras, más cerca del principio, hasta que, hacia el invierno de 2010-2011, sólo me queda por reducir una suerte de centro compuesto por los capítulos VII y VIII, que no son los más fáciles ni los más divertidos. Guardé lo peor para el final.

¿Qué quiere decir "tratar" el texto?

Comienzo por intentar comprenderlo, totalmente, en su lengua. Estoy pertrechado con mis queridos estudios clásicos, que incluyen mis lecturas anteriores de muchos pasajes, con el diccionario Bailly (Hachette, decimosexta edición, 1950), con la gramática de Allard y Feuillátre (Hachette, edición de 1972) y con tres traducciones en francés fácilmente disponibles: la de Émile Chambry, que ya he mencionado, la de Léon Robin (col. Bibliothèque de la Pléiade, 1950) y la de Robert Baccou, en Garnier-Flammarion (1966). Me encarnizo, no dejo pasar nada, quiero que cada frase (y Platón escribe a veces frases de una longitud y de una complejidad memorables) tenga sentido para mí. Este primer esfuerzo es un enfrentamiento entre el texto y yo. No escribo nada, sólo quiero que el texto me hable sin guardar ningún irónico secreto en sus recovecos.

Luego escribo lo que libera en mí, en forma de pensamientos y de frases, la comprensión adquirida del fragmento de texto griego cuyo dominio estimo haber alcanzado. El resultado, aun cuando no sea nunca un

olvido del texto original, ni siquiera de sus detalles, no es casi nunca una “traducción” en el sentido usual del término. Platón está entonces omnipresente, aunque tal vez ni una sola de sus frases se halle restituida con exactitud. Escribo esta primerísima versión en la página de la derecha de un gran cuaderno de dibujo Cansón (utilizaré 57 de esos cuadernos). Es un borrador extraordinariamente tachado. Después, en general al día siguiente, reviso ese primer esbozo, con la mayor calma posible, y transcribo esa revisión en la página de la izquierda del cuaderno que está enfrente del borrador. A menudo, me alejo un ápice más de la literalidad del texto original, pero sostengo que ese alejamiento es signo de una fidelidad filosófica superior. Ese segundo estado manuscrito es transmitido a Isabelle Vodoz, quien lo transforma en archivo informático y anota en rojo, en el cuerpo del documento, lo que le parece oscuro o desacertado. Cuando se me transmite el archivo, lo corrijo en función de las notas de Isabelle Vodoz y, a la vez, de mis propias observaciones. De lo cual resulta un tercer estado, que se puede llamar final, bajo reserva de la inevitable revisión terminal con el fin de unificar el conjunto.

Rara vez di en capitular. Algunas frases griegas, por aquí o por allí, no me inspiraron. Los eruditos las localizarán y alimentarán así el expediente de mi proceso de apostasía. Es en el capítulo VIII donde se encuentra la más grave de esas capitulaciones: todo un pasaje es pura y simplemente reemplazado por una improvisación de mi cosecha.

Poco a poco, mientras avanza ese tratamiento del texto, aparecen procedimientos más generales que serán aplicados y variados en la secuencia del trabajo. Algunos ejemplos. Introducción de un personaje femenino: Adimanto se transforma en Amaranta. Completa libertad de referencias: si una tesis se sostiene mejor con una cita de Freud que con una alusión a Hipócrates, se elegirá a Freud, al que se supondrá conocido por Sócrates, lo cual es lo de menos. Modernización científica: lo que Platón dice, de modo muy acertado, a partir de la teoría de los números irracionales, se revelará también acertado si se habla de topología algebraica. Modernización de las imágenes: la Caverna del famoso mito se parece tanto a un inmenso cine que, sólo con describir ese cine y hacer que los prisioneros de Platón se vuelvan espectadores—prisioneros de lo

mediático contemporáneo, obtendremos lo mismo, pero mejorado. Sobrevuelo de la Historia: ¿por qué quedarse en las guerras, revoluciones y tiranías del mundo griego, si son aún más convincentes la guerra de 1914-1918, la Comuna de París o Stalin? Mantenimiento constante de un verdadero diálogo, fuertemente teatralizado: ¿para qué conservar las interminables falsas preguntas de Sócrates, a las que los jóvenes, página tras página, sólo responden "sí", o "por supuesto", o "evidentemente"? Más vale aceptar un largo discurso demostrativo sin interrupción, o bien confiar una parte del desarrollo a los interlocutores. Más vale también que, a veces, los interlocutores de Sócrates se muestren reticentes. La tesis antipoética de Sócrates es tan increíble que incluso él, uno lo siente bien, desearía que fuera falsa. Que entonces uno de los jóvenes resista, que se declare de cabo a rabo no convencido, y la división íntima que induce la poesía en la filosofía, división cuyo presentimiento tuvo Platón, será restituida.

El lector descubrirá sin dificultades otros procedimientos de este género.

Es evidente que mi propio pensamiento y, de modo más general, el contexto filosófico contemporáneo, se infiltran en el tratamiento del texto de Platón, tanto más, sin duda, cuando no soy consciente de ello. Sin embargo, fue con plena conciencia como introduje, de modo axiomático, por así decir, cambios notorios en la "traducción" de ciertos conceptos fundamentales. Cito dos de esas decisiones cuyo alcance es considerable. Cambié la famosa "Idea del Bien" por "Idea de lo Verdadero", o incluso sencillamente por "Verdad". Cambié, asimismo, "alma" por "Sujeto". Es así como, en mi texto, se hablará de "la incorporación de un Sujeto a una Verdad" en vez de "la ascensión del alma hacia el Bien", y de "las tres instancias del Sujeto" en vez de "la tripartición del alma". Por lo demás, esas famosas tres partes, a menudo llamadas "concupiscencia", "corazón" y "razón", serán retomadas, en tanto instancias, como "Deseo", "Afecto" y "Pensamiento". También me permití traducir "Dios" por "gran Otro", y a veces, incluso, por "Otro" a secas.

Puede suceder que proponga deliberadamente muchas palabras francesas en resonancia con una sola palabra griega. Tal es el caso de la terrible "Politeia" que le da el título tradicional al libro de Platón. La

traducción por “República” no tiene ningún sentido hoy en día, si es que alguna vez lo tuvo. En mi texto, empleo al menos cinco palabras, según el contexto, en los diferentes pasajes en que me topo con “politeia”: país, Estado, sociedad, ciudad, política. Para calificar la empresa misma de Platón, la “Ciudad ideal” que él propone, utilizo tres expresiones: política verdadera, comunismo y quinta política. Otras veces introduzco de modo explícito una discusión, una vacilación, a propósito de la palabra adecuada. Es así como, en el largo pasaje sobre la tiranía y el hombre tiránico, Sócrates emplea con espontaneidad las palabras que provienen del texto griego (tiranía, tirano), mientras que Amaranta sugiere con obstinación que se hable de fascismo y de fascista. Espero haber logrado combinar, así, la proximidad constante con el texto original y un alejamiento radical, pero al cual el texto, tal como puede funcionar hoy en día, le confiere generosamente su legitimidad.

En eso consiste, después de todo, la eternidad de un texto.

Prólogo
Conversación en la villa del puerto
(327a-336b[*])

EL DÍA en que toda esta inmensa historia comenzó, Sócrates volvía del barrio del puerto, flanqueado por el hermano más joven de Platón, un llamado Glaucón. Habían ido a darle unos besitos a la diosa de la Gente del Norte —esos marinos borrachos— y nada se habían perdido de la fiesta en su honor, ¡una gran *première*! Tenía buena pinta, por lo demás, el desfile de los nativos del puerto. Y las carrozas de la Gente del Norte, sobrecargadas de damas bien descubiertas, tampoco estaban nada mal.

Entre los innumerables tipos llamados “Polemarco”, el que es hijo de Céfalo los vio de lejos y lanzó a un chico tras sus talones. “¡Espérenos!”, vociferó el muchachito, tirándole de la chaqueta a Sócrates. “¿Pero dónde has dejado a tu patrón?”, le preguntó éste. “Viene corriendo detrás, ¡espérenlo!”. “Está bien”, consintió el llamado Glaucón, el joven hermano de Platón. ¿Y quién llega unos minutos más tarde? ¡Toda una banda! Polemarco, desde luego, el que es hijo de Céfalo, pero también Nicérato, el que es hijo de Nicias, y un montón de otros, que son hijos de montones de otros, sin contar a… ¡A que no aciertan!… ¡La hermana de Platón, la preciosa Amaranta! Toda esa gente, como Sócrates y Glaucón, venía de la fiesta.

Polemarco, el que etc., le hizo entonces saber a Sócrates que él solo, para enfrentar a esa banda, no daba el peso, ni siquiera si lo sostenía el llamado Glaucón, por más hermano de Platón que fuera. Así, debía aceptar la apremiante invitación, que todos venían a comunicarle, de ir a cenar a la magnífica villa sobre el puerto en la que vivía papá Céfalo. Sócrates le

objetó que podía también, en lugar de afrontar una trifulca sin esperanzas, dialogar tranquilamente y convencer a toda la tropa de que él tenía buenas razones para volver a su casa. Polemarco le replicó que todos iban a taparse los oídos y que no iban a escuchar ninguno de sus melosos argumentos.

En ese momento crítico intervino, melosa por dos, la vivaracha hermana de Platón, la susodicha Amaranta: "¿No sabe usted acaso que esta noche, como continuación de las fiestas consagradas a la turbia diosa de la Gente del Norte, los armadores del puerto organizan una carrera de antorchas a caballo? ¿Y ahora qué me dice?". "¡Rayos y centellas!", exclama Sócrates, visiblemente encantado por el brío de la muchacha. "¿Una carrera de relevos a caballo? ¿Quiere decir que los equipos van a correr y ganar pasándose las antorchas entre ellos?". "¡Exactamente!", dice Polemarco—el—hijo—de, arremetiendo en la brecha de las defensas de Sócrates. "Y al final de la carrera, la municipalidad ofrece un gran baile nocturno. Iremos después de cenar, ¡habrá una muchedumbre! Innumerables jóvenes beldades, todas las amigas de Amaranta, con las que charlaremos hasta el alba. ¡Vamos! ¡Déjese llevar!".

El joven hermano de Platón, el llamado Glaucón, capituló sin más demora, y Sócrates, en secreto, estaba encantado de tener que seguirlo, sobre todo en un cortejo en que la joven Amaranta, literalmente, resplandecía. Fue así como toda la banda desembarcó en lo de papá Céfalo. Una masa de gente vagabundeaba ya en la villa del puerto. Estaban Lisias, Eutidemo, las hermanas de Eutidemo acompañadas de Trasímaco, el que nació en Calcedonia, Carmántides, el que nació en Peania, y también el Clitofonte que es hijo de Aristónimo. Y por supuesto el viejo papá Céfalo, bien deteriorado, apoltronado en unos cojines, con una corona atravesada en la cabeza, ya que acababa de degollar un pollo en el patio en guisa de sacrificio a la sospechosa diosa de la Gente del Norte.

Hicieron respetuosamente un círculo en torno a ese simpático desecho. Y he aquí que él amonesta a Sócrates:

—Querido Sócrates, ¡no se puede decir que usted descienda a menudo a estas afueras portuarias para visitarme! Claro que sería "chévere", como les he oído decir a algunos de los jóvenes que lo siguen por todas partes. Si yo tuviera aún la fuerza para subir fácilmente al centro de la ciudad, no valdría

la pena que usted viniera hasta aquí, iría a verlo. Pero dado el estado de mis piernas, es necesario que usted venga con más frecuencia. Tengo que confesarle que si bien, poco a poco, siento que languidecen los placeres que se pueden obtener del cuerpo, siento que al mismo tiempo aumentan los que se obtienen de la conversación. ¿No le sería posible, sin tener que dejar por ello a esta encantadora juventud, venir aquí a menudo, como un amigo, como un huésped familiar de esta villa?

Sócrates le responde con elegancia en un periquete:

—Querido Céfalo, ¡por supuesto que puedo! En realidad, lo deseo. Es siempre un placer dialogar con venerables ancianos como usted; estimo, en efecto, que hace falta instruirse con ustedes acerca de la naturaleza exacta de esa última porción del camino de la vida en que nos preceden y que, a nuestro turno, deberemos tomar. Ese camino ¿es pedregoso y hostil? ¿O fácil y amistoso? Le pediría de buen grado su parecer, puesto que usted ha llegado al momento preciso del que hablan los poetas, ese que ellos llaman “el umbral de la vejez”. ¿Es un trance penoso de la vida? Si no, ¿cómo lo ve usted?

—Vea, querido Sócrates, voy a menudo a reuniones del Círculo de ancianos, un bello edificio que la municipalidad construyó en el sur del puerto. Evidentemente, allí se evocan los buenos viejos tiempos. Casi todos los de mi edad se lamentan, corroídos como están por el recuerdo de los placeres de la juventud, el sexo, el alcohol, los banquetes, todo eso. Se irritan contra el tiempo que pasa como si hubieran perdido fortunas. Y te digo que antes era la buena vida, y te repito que hoy no es ni siquiera una vida digna de tal nombre… Hay algunos que machacan con las vejaciones que sufren en la casa. Los jóvenes de su familia se aprovechan de su ancianidad, no hay más que burlas e insolencias. Después de lo cual insisten en los males de los que la vejez, según ellos, es la causa. Pero en lo que a mí concierne, creo que no invocan la verdadera causa. Porque si fuera la vejez, yo sufriría también sus efectos, y conmigo todos aquellos, sin excepción, que han llegado a la misma edad. Pero he conocido en persona a viejos con una disposición completamente diferente. Un buen ejemplo es el inmenso poeta Sófocles. Yo estaba un día en los parajes en que un periodista que había ido a entrevistarlo le preguntó, de modo —debo decir

— bastante grosero: “Pero, vamos, Sófocles, en eso del sexo, ¿qué tal le va? ¿Está aún en estado de acostarse con una mujer?”. El poeta le cerró el pico de manera soberbia: “¡Hablas en plata, ciudadano!”, le respondió. “¡Es maravilloso para mí estar sustraído al deseo sexual, liberado, al fin, de las garras de un amo rabioso y salvaje!”. Tuve el intenso sentimiento, entonces, de la belleza de esa respuesta, y su efecto sobre mí no ha disminuido en modo alguno hasta ahora. Cuando llega la vejez, todas esas historias de sexo se recubren con una suerte de libertad pacificadora. Los deseos se apaciguan, o incluso desaparecen, y la sentencia de Sófocles se realiza por completo: uno se encuentra, en efecto, liberado de una masa de amos tan locos como exigentes. A fin de cuentas, todas esas quejas de los viejos en cuanto a sus tribulaciones domésticas tienen una sola causa, que no es la vejez, sino las costumbres de los hombres. Para aquellos que son disciplinados y, a la vez, abiertos, la vejez no es realmente penosa. Para los que no son ni una cosa ni la otra, la juventud y la vejez son deplorables por igual.

Como la cortesía exigía que se aprobara este tipo de parlamento, e incluso que se pidiera otro, Sócrates, con el único fin de darle de nuevo la palabra al viejo, sale con una banalidad:

—Cuando usted dice estas cosas sabias y magníficas, mi querido Céfalo, imagino que sus interlocutores no están de acuerdo. Piensan que es menos duro envejecer cuando uno está sentado sobre un montón de oro, y a sus consoladoras riquezas, más que a la grandeza de su alma, atribuyen esa serenidad suya. ¿No tengo razón?

Céfalo caza la ocasión al vuelo y recomienza por un rodeo:

—No me creen, claro está. Por lo demás, no afirmo que esa crítica no vale nada, sino que es menos decisiva de lo que ellos imaginan. Pienso en la maravillosa historia que se cuenta a propósito del Gran Almirante de la Flota. Un día, lo colma de injurias un quídam llegado de un poblacho perdido del norte, de Seriposa, creo. “Usted no tiene ningún mérito propio —grita el tipo, un republicano furioso—. Reducido a usted mismo, ¡no es más que un aborto! ¡Le debe todo a la potencia de Atenas y a la devoción de sus ciudadanos!”. El Gran Almirante de la Flota, muy calmo, le dice entonces al energúmeno: “De acuerdo, Señor, si yo fuera de Seriposa, nadie

conocería mi nombre. Pero incluso si usted fuera de Atenas, nadie conocería el suyo”. Podríamos inspirarnos en el Gran Almirante para responderle a la gente de poca fortuna que soporta mal envejecer: “Por cierto, puede ser que un hombre lleno de sabiduría llegue difícilmente a envejecer con perfecta serenidad si está desprovisto, además, de todo recurso, pero es cierto que la vejez de un hombre desprovisto de toda sabiduría, por más que esté forrado en oro, no será menos sombría”.

Sócrates quiere formalizar esta historia del humor de los ricos:

—Dígame, querido Céfalo, ¿es usted un heredero o un *self—made man*?

—Ni una cosa ni la otra. Mi abuelo, un Céfalo también, era un *self—made man* típico. Heredó una fortuna comparable a la mía y la multiplicó por cinco. Mi padre, Lisanias, era un heredero hecho y derecho. En menos que canta un gallo, dividió por siete lo que había recibido de mi abuelo, de tal manera que, cuando murió, había un poco menos de dinero del que yo poseo actualmente. Como usted ve, levanté cabeza, pero no tanto. Dado que no soy ni mi abuelo ni mi padre, me contento con no dejarles a mis hijos ni mucho más ni menos que lo que heredé de mi padre. “Un poco más”: tal es mi divisa en todas las cosas.

—Mi pregunta —retoma Sócrates— viene de que no tengo la impresión de que usted adore el dinero. Tal es a menudo el caso de quienes, más bien herederos que *self—made men*, no tuvieron que hacer fortuna personalmente. Los *self—made men* están dos veces más apegados al dinero que los herederos. Así como los poetas adoran sus versos, o los padres, a sus hijos, los negociantes toman muy en serio los negocios, porque son su propia obra, además de que, como cualquiera, aprecian la buena posición que les procuran. De ahí que esa gente sea pesada en sociedad: sólo tiene el dinero en la boca.

—Por desgracia —dice Céfalo— ésa es la pura verdad.

Sócrates aprovecha la oportunidad que él mismo suscitó:

—Pero si los que hablan siempre de dinero son tan pesados, ¿qué decir entonces del dinero mismo? ¿No es el dinero, en realidad, lo insoportable? Según usted, Céfalo, ¿cuál es ese bien superior a cualquier otro que la opinión común discierne en la posesión de una enorme fortuna?

—¡Debo de ser casi el único que lo aprecia! Situémonos en el momento en que alguien comienza a pensar en serio que se va a morir. Es entonces presa de preocupaciones y temores respecto de ciertas cosas que antes le importaban poco. Recuerda historias que se cuentan a propósito del Infierno, en especial, que allí se hace justicia por las injusticias cometidas aquí. En otros tiempos, en cuanto *bon vivant*, se burlaba de esas fábulas. Ahora, en cuanto Sujeto, se pregunta si son verdaderas. Debilitado, al fin, por la vejez, nuestro hombre, al imaginarse en el umbral del más allá, escucha con una atención aguda todos esos relatos fabulosos. Acosado por la desconfianza y por el pavor, pasa revista a las injusticias que pudo haber cometido durante su vida. Si encuentra que las hay en gran cantidad, entonces, por la noche, se despierta bruscamente, aterrorizado como un niño visitado por una pesadilla, y para él los días ya no son sino una espera envenenada. Si su examen de conciencia no revela nada injusto, se siente entonces ganado por una agradable esperanza, aquella a la que el poeta llama la “nodriza de la vejez”. Usted debe de recordar, querido Sócrates, esos versos en los que Píndaro describe a aquel cuya existencia fue sólo justicia y piedad:

> Nodriza de la vejez,
> fiel compañera que le abriga el corazón,
> dulce esperanza, la única que calma
> al tan mortal pensador.[*]

¡Píndaro tiene aquí una fuerza y una exactitud sobrecogedoras! Con estos versos en la cabeza, respondo sin vacilar a la pregunta que usted me plantea: la riqueza del propietario es muy ventajosa, pero no en general, sino para el hombre que sabe servirse de ella con el fin de dar pruebas de equidad. “Equidad” quiere decir aquí: no servirse nunca de la mentira ni de la apariencia, ni siquiera involuntariamente; no tener ninguna deuda con quien sea, ni con un hombre a quien se le deba dinero, ni con un dios a quien se le deba un sacrificio. En resumen: no tener ninguna razón por la

cual temer la partida hacia el más allá. Es evidente que es mucho más fácil ser equitativo cuando uno es un rico propietario, y ésa es una ventaja enorme. La riqueza tiene muchas otras, lo sabemos, pero si las examino una por una, no veo ninguna que, para un hombre plenamente capaz de pensar, sea más importante.

—¡Qué hermoso discurso! —exclama Sócrates—. Pero en cuanto a esta virtud de la justicia, cuya importancia usted acaba de subrayar, ¿diremos que la hemos analizado a fondo con las dos propiedades que usted le reconoce: en las palabras, la verdad, y en la vida práctica, la devolución de lo que le han prestado? La dificultad, me parece, es que una acción conforme a estas dos propiedades puede ser algunas veces justa, otras, injusta. Tomo un ejemplo: alguien le ha pedido prestadas unas armas a un amigo con mucho sentido común, pero ese amigo se vuelve loco de atar y le reclama sus armas, ¿quién va a afirmar que es justo devolvérselas, o incluso querer a toda costa decirle toda la verdad y nada más que la verdad a ese enfermo mental?

—En todo caso, ¡yo no! —dice Céfalo.

—Ve usted muy bien que con “decir la verdad” y “devolver lo que le han prestado” no logramos una definición de la justicia.

Polemarco, que aún no había dicho ni pío, sale bruscamente de su reserva:

—Si hay que confiar en el inmenso poeta que es Simónides, es, por el contrario, una excelente definición.

—Veo que no hemos salido del paso —retoma el viejo Céfalo—. Los dejo continuar con el hilo de la discusión. Todavía tengo que organizar el sacrificio de un chivo negro.

—En suma —bromea Sócrates—, ¡Polemarco hereda su conversación afortunada!

—¡Eso es! —sonríe Céfalo.

Y desaparece para siempre del debate que nos ocupa y que durará —los protagonistas no lo sospechan ni por asomo— ¡más de veinte horas!

—Y bien —retoma Sócrates, vuelto hacia Polemarco—, usted, el heredero de las réplicas, díganos un poco por qué tiene en tan viva estima las palabras sobre la justicia de Simónides, el poeta.

—Cuando Simónides declara que es justo devolverle a cada quien lo que le es debido, me digo: ha hablado muy bien.

—¡Ah, ese Simónides! ¡Sabio, inspirado! ¿Cómo no seguirlo? Dicho esto, ¿cuál puede ser el sentido de lo que él cuenta sobre la justicia? ¿Lo sabe usted, Polemarco? Yo, en todo caso, no tengo ni la más mínima idea. Está claro, con todo, que él no afirma —es el contraejemplo que acabamos de citar— que hay que devolverle, a un tipo loco por completo que la reclama, la pistola que él le confió a alguien. Sin embargo, es sin duda algo que se le debe, ¿no?

—Sí.

—Estábamos de acuerdo en que si le han confiado a usted esa pistola, no es porque se la reclama su propietario, que se volvió loco de atar, que hay que devolvérsela. Simónides, el sabio poeta, quiere decir entonces otra cosa que lo que dice cuando enuncia que es justo devolver lo que se debe.

—Es obvio que lo que tiene en mente es otra cosa. "Devolver" quiere decir que se les debe devolver a los amigos las pruebas de amistad que nos dan. A los amigos se les hace el bien, y ningún mal.

—¡Vaya, todo se aclara! Un prestatario que restituye a un prestador el dinero que éste le ha prestado no le devuelve verdaderamente al prestador lo que le es debido si esa restitución, por parte del prestatario, así como su aceptación por parte del prestador, son perjudiciales para el llamado prestador, y si además prestador y prestatario están vinculados por la amistad. ¡Uf! ¿Es entonces ése, a su parecer, el sentido de la frase de Simónides?

—Exacto.

—Y a los enemigos mismos, ¿hay que devolverles aquello que, por un malévolo azar, uno se encuentra en situación de deberles?

—¡Y cómo! ¡Lo que uno les debe, se lo devuelve! Y lo que se le debe a un enemigo, en la medida en que eso es lo que conviene a un enemigo, es: ¡el mal!

—En calidad de verdadero poeta, se diría, Simónides transformó en un oscuro enigma la definición de la justicia. Sostiene —si lo sigo bien a usted— que sería justo restituirle a cada quien lo que le conviene y que él llamó, curiosamente, "lo que le es debido".

—Y entonces —se irrita Polemarco—, ¿dónde está el problema?

—A este grado de profundidad poética, sólo el gran Otro puede saberlo. Supongamos que el gran Otro le pregunta al poeta: “¡Simónides! El saber hacer que se llama 'medicina', ¿a quién le restituye lo que le conviene o, en tu jerga, lo que le es debido?”. ¿Qué respondería nuestro poeta?

—¡Simple como un cubo! Respondería que la medicina restituye a los cuerpos remedios, alimentos y bebidas.

—¿Y el cocinero?

—¿El cocinero? ¿Qué cocinero? —dice Polemarco, enloquecido.

—¿A quién le da lo que le conviene, o lo “debido”, si usted prefiere? ¿En qué consiste ese don?

—El cocinero le da a lo que cocina los condimentos apropiados.

En este punto, Polemarco está contento de sí mismo. Sócrates, además, lo felicita:

—¡Excelente! Y el saber hacer llamado “justicia”, entonces, ¿qué da y a quién se lo da?

—Si alineamos la justicia con la cocina y la medicina, y si somos fieles a Simónides, diremos: la justicia, según a quien se la aplique, a los amigos o a los enemigos, les da ventajas o calamidades.

—¡Ahí estamos! Es claro como agua de roca: Simónides dice que la justicia consiste en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Perfecto, perfecto… Pero, dígame: hay amigos que están mal, enemigos también. ¿Quién es más capaz, tratándose de la pareja salud—enfermedad, de hacerles bien a unos y mal a los otros?

—Es trivial: ¡el médico!

—Y si amigos y enemigos se embarcan en una larga travesía, ¿quién puede, en la tempestad, salvarlos o ahogarlos?

—Es obvio: el piloto del navío.

—¿Y el justo? ¿En qué circunstancias prácticas y a partir de qué trabajo es el más apto para servir a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—Es fácil: en la guerra. Se defiende a unos, se ataca a los otros.

—¡Queridísimo Polemarco! Si la salud de uno es un encanto, el médico es inútil; si uno camina sobre tierra firme, no va cargar con un capitán de

corbeta. Ahora, si lo sigo comprendiendo bien, “justicia” y “justo” no tienen ningún sentido para quienes no están en guerra.

—¡Pero no! ¡Es una conclusión absurda!

—¿O sea que la justicia es útil en tiempos de paz?

—Evidentemente.

—Lo son también la agricultura, para obtener buenos frutos, o el zapatero, para proveerse de zapatos. ¿Cuál es, entonces, la utilidad de la justicia en tiempos de paz? ¿Qué permite adquirir?

—Permite comprometerse en, asegurar, consolidar relaciones simbólicas.

—¿Quiere decir convenciones acordadas con algún otro?

—Sí, pactos que tienen reglas cuyo respeto la justicia asegura.

—Veámoslo de cerca. Si usted juega al ajedrez, coloca las piezas sobre el tablero en cierto orden. Es una convención simbólica, como acaba de decir. Para esa colocación, el experto ¿es el hombre justo o el jugador profesional? Vamos con otro ejemplo: usted construye una casa. Para disponer como corresponde, según las reglas, los ladrillos y las piedras, ¿quién es más útil, quién es el mejor: el hombre justo o el albañil? Vamos todavía con otro: el músico es, con toda seguridad, mejor que el justo para tocar las cuerdas de una guitarra según la convención que rige los acordes. Entonces, ¿para qué asuntos en que está en juego una regla simbólica es el justo mejor *partenaire* que el jugador, el albañil o el guitarrista?

—Creo que lo es en los asuntos de dinero.

—¿Qué asuntos de dinero? Si uno se sirve del dinero, por ejemplo, para comprar un caballo, el buen consejero, el hombre de los símbolos eficaces, será el fino caballero; si uno vende un barco, vale más que se asocie con un marino que con un justo, que no conoce nada de eso. Se lo vuelvo a preguntar, pues, con insistencia: ¿en qué asuntos en que hay que cobrar o gastar dinero será el justo más útil que los otros?

—Pienso que cuando se quiere recuperar sin pérdida el dinero que se ha depositado o prestado.

—En suma, ¿es cuando uno no tiene la intención de servirse del dinero y lo deja dormir? ¡Eso sí que es muy interesante! La justicia sirve en la medida misma en que el dinero no sirve para nada…

—Me temo que sí.

—Prosigamos en esta vía prometedora. Si uno quiere dejar enmohecer un ordenador en su armario, la justicia es útil; si uno quiere servirse de él, es útil el informático; si hay que guardar en un rincón del desván un violín polvoriento o un fusil oxidado, ¡es ahí donde la justicia es indispensable! Porque si uno quiere tocar un concierto o matar un faisán, vale más un violinista o un cazador.

—No veo bien adonde quiere llegar.

—A lo siguiente: si seguimos al poeta Simónides, sea cual fuere la práctica considerada, la justicia es inútil en la acción y útil en la inacción.

—¡Extraña conclusión! ¿Qué piensas de ella, amigo Polemarco? —se mofa Amaranta.

Sócrates remacha el clavo:

—En suma, para Simónides y para usted, la justicia casi no tiene importancia. ¿Qué vale algo que no es útil sino en la medida en que es inútil? ¡Pero hay algo todavía peor! Usted admite, supongo, que un boxeador profesional cuyo golpe es temible sabe también guardarse de los golpes del adversario. O bien, que aquel que sabe protegerse de una infección sexual transmisible es también el que sabe contaminar a su *partenaire* sin que éste o ésta tengan la m^s mínima sospecha.

—¡Amigo Sócrates! —se queja Polemarco—. ¡Usted no deja piedra sin remover! ¡Es un delirio! ¿A qué vienen en todo esto la sífilis o el sida?

—Permítame un último ejemplo. El que se muestra como impecable defensor de un ejército en campaña y el que sabe hurtarle al enemigo sus proyectos y sus planes de acción, ¿no son un único y mismo hombre?

—¡Sí, sí, por supuesto! Sus ejemplos no hacen más que repetir la misma idea…

—… y la idea es la siguiente: si alguien está dotado para la guardia, también está dotado para el robo.

—¿No es eso, en el fondo, una banalidad?

—Tal vez, tal vez… Pero entonces, si el justo está dotado para guardar el dinero que le han confiado, está igualmente dotado para robarlo.

—¿Es allí adonde quería llegar el célebre Sócrates?

El duelo Sócrates—Polemarco toma un sesgo reñido. Glaucón y Amaranta cuentan los puntos:

—¡Pues sí! —replica Sócrates—. El justo, tal como usted lo ha definido, nos aparece de pronto como una especie de ladrón. Y creo que usted aprendió esa extraña doctrina en Homero. En efecto, nuestro poeta nacional adora al abuelito de Ulises, el llamado Autólico, del que cuenta engolosinado que, en lo que se refiere al robo y al perjurio, no le tenía miedo a nadie. De eso deduzco que para Homero, para Simónides y para usted, querido Polemarco, la justicia es el arte del ladrón…

—¡Pero no! ¡Pero para nada! —lo interrumpe Polemarco.

—… a condición de que ese arte —continúa Sócrates, sin perturbarse— beneficie a los amigos y perjudique a los enemigos. Robarles a los enemigos para darles a los amigos, ¿no es ésa su definición de la justicia? ¿O he comprendido mal?

—Usted me parte la cabeza. Ya no sé ni siquiera lo que quería decirle. Pero me mantengo con firmeza en un punto: la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.

—¿Y a qué llama usted un amigo? ¿Al que le *parece* que es un buen tipo o al que es verdaderamente un alma bella, incluso si no tiene esa apariencia? Y le hago la misma pregunta en cuanto al enemigo.

—Es conveniente amar a aquellos a los que uno juzga que son almas bellas y detestar a los canallas.

—Pero puede ocurrir, como usted bien sabe, que nos equivoquemos: a veces vemos almas bellas allí donde no hay sino canallas, y canallas donde todo el mundo es honesto. En tal caso, los buenos son nuestros enemigos, y los malos, nuestros amigos.

—Desgraciadamente sí, eso ocurre, es un hecho —concede Polemarco.

—Siguiendo esta misma hipótesis, vemos —si aceptamos la definición de Homero, la de Simónides y la suya— que es justo beneficiar a los canallas y perjudicar a las almas bellas. Como las almas bellas son justas y nunca cometen injusticias, debemos concluir que, según usted, es justo perjudicar a quienes nunca son injustos.

—¿Pero qué me está diciendo? ¡Sólo un canalla puede pensar así!

—Entonces, ¿es a los injustos a los que es justo perjudicar y a los justos a los que sería injusto no beneficiar?

—¡Ah! ¡Eso sí que está mucho mejor!

—Pero ahora, desde el momento en que alguien se equivocó acerca de la verdadera naturaleza de la gente, puede ser que sea justo, en lo que le concierne, perjudicar a sus amigos, que resultan ser canallas, y también justo beneficiar a sus enemigos, que son almas bellas. Eso es exactamente lo contrario del discurso que le atribuimos a Simónides.

Sócrates, contento, se vuelve hacia los jóvenes: marcó un punto, ¿no? Pero Polemarco no se deja torear:

—Ese bello razonamiento sólo muestra una cosa, Sócrates, y es que nuestra definición de los amigos y de los enemigos no es correcta. Hemos dicho que es amigo el que nos *parece* un alma bella. Hay que decir: el amigo es aquel que, a la vez, *parece* y *es* un alma bella. El que parece serlo sin serlo no es un amigo, es sólo su apariencia. De la misma manera consideraremos el ser y el aparecer en el caso del enemigo.

—¡Magnífico! El alma bella es entonces el amigo, y el canalla, el enemigo. En consecuencia, tenemos que transformar la definición de la justicia, que era: es justo hacer el bien a un amigo y el mal a un enemigo. En realidad, hay que decir: es justo hacer el bien al amigo que es un alma bella, y el mal a un enemigo que es un canalla.

—Creo —dice Polemarco, aliviado por este acuerdo aparente— que hemos encontrado la solución del problema.

Pero Sócrates, con una sonrisa de costado:

—¡No tan rápido! Una preguntita todavía. La naturaleza del hombre justo ¿lo autoriza a perjudicar a su prójimo, sea quien fuere?

—¡Por supuesto! Usted acaba de decirlo: hay que perjudicar a todos los canallas que son enemigos por añadidura.

—A propósito de los caballos, se dice…

—¿Los caballos? —se sobresalta Polemarco—. ¿Por qué los caballos? ¡Ningún caballo fue nunca el canalla enemigo de nadie!

—… se dice —se obstina Sócrates— que si se los maltrata, no mejoran.

—¡Es archiconocido! Maltratar a un caballo es convertirlo en un caballejo.

—Y a propósito de los perros…

—¿Ahora los perros? ¡Pero caracoles! ¡Buscamos a la justicia en un zoo!

—No, sólo constato, examino, comparo. Si uno maltrata a los caballos, empeoran, en lo que respecta a lo que es la virtud propia del caballo, que consiste en galopar derechito llevando alegremente a su caballero, la coraza de su caballero, su espinillera, su lanza y su equipo completo. Desde luego, la virtud propia del caballo no es la del perro, en absoluto. No es cosa de perros llevar al acorazado con su espinillera. Lo que es cierto es que, si uno maltrata a un perro, se vuelve o bien temeroso, o bien feroz, pero en todos los casos, muy malo en lo que respecta a su virtud propia de perro doméstico, que no es —lo digo de nuevo— la del caballo. O sea que es cierto en el caso de los perros y en el de los caballos.

—¿Que es cierto qué, Sócrates? Nos está atolondrando.

—La verdad es que, si uno los maltrata, desnaturaliza su virtud propia. Del caballo y del perro al hombre, ¿la consecuencia es buena? Si uno maltrata a la especie humana, ¿no se vuelve peor, en lo que respecta a su virtud propia?

—¡Comprendí! ¡Usted introduce al hombre por el caballo! La conclusión me parece excelente. Habría que determinar aún cuál es la virtud propia del hombre. ¡No es como galopar o ladrar!

—¡Pero si es de eso de lo que hablamos desde el inicio de la tarde! ¡Afirmamos que *la virtud propia de la especie humana es la justicia*! De nuestra comparación resulta entonces que, si se maltrata a los hombres, se los hace más injustos de lo que eran. O sea que es imposible que un justo maltrate a quien fuere.

—¡Espere! Hay algo que me falta aquí, no veo la lógica del razonamiento.

—Un músico no puede, sólo por el efecto de su música, crear a un analfabeto musical, como tampoco un caballero, sólo por su arte ecuestre, a un ignorante total del caballo. ¿Y sostendríamos que un justo puede, sólo por el efecto de su justicia, hacer a alguien más injusto de lo que es? ¿O, para abreviar, que la virtud de los buenos es lo que engendra a los canallas? Es absurdo, tanto como sostener que el efecto del calor es enfriar o el de la

sequedad, mojar. No, no puede estar en la naturaleza de un alma bella perjudicar a quien fuere. Y como el justo es un alma bella, no está en su naturaleza perjudicar a su amigo, aunque éste fuera un canalla, ni, por lo demás, perjudicar a quien sea. Ésa es una propiedad del injusto que, él sí, es un canalla.

Aturdido, Polemarco capitula:

—Temo que debo rendirme. Usted es demasiado fuerte para mí.

Sócrates remata al interlocutor:

—Si alguien, incluso Simónides, incluso Homero, sostiene que la justicia equivale a devolverle a cada uno lo que se le debe, y si su pensamiento subyacente es que el hombre justo debe perjudicar a sus enemigos y beneficiar a sus amigos, sostendremos con arrojo que esos argumentos son indignos de un sabio. Porque, sencillamente, no son verdaderos. La verdad —que nos ha aparecido en todo su esplendor en el hilo del diálogo— es que nunca es justo perjudicar. Que de Simónides a Nietzsche, pasando por Sade y tantos otros, se haya sostenido lo contrario no nos impresionará más, ni a usted ni a mí. Amén de eso, mucho más que a los poetas o a los pensadores, la máxima "es justo perjudicar a sus enemigos y beneficiar a sus amigos" me parece apropiada para los Jerjes, Alejandro, Aníbal, Napoleón o Hitler, para todos aquellos en quienes la extensión del poder, por un tiempo, provocó una suerte de embriaguez.

Y Polemarco, conquistado:

—¡Es a toda una visión del mundo a la que usted nos convoca! Estoy dispuesto a librar batalla a su lado.

—Entonces, comencemos por el comienzo. Si la justicia no es lo que los poetas y los tiranos sostienen que es, ¿qué puede ser?

I. Reducir al sofista al silencio
(336b-357a)

La pregunta de Sócrates había caído en un silencio pesado. Trasímaco sintió entonces que había llegado su hora. Más de una vez, durante la discusión, el violento deseo de entrometerse en ella lo había atormentado. Pero sus vecinos se lo habían impedido, porque querían captar el encadenamiento de las réplicas. Esta vez, aprovechando el desconcierto que seguía al retorno —singularmente brutal, por cierto— a la forma inicial de la pregunta, evadiéndose al fin de la calma que le habían impuesto, poniendo en tensión todos sus músculos, agazapado como una fiera que está por sacar sus enormes garras, Trasímaco se lanzó sobre Sócrates para hacerlo trizas y comérselo crudo. Sócrates y Polemarco, aterrorizados, dieron un salto hacia atrás. Una vez que llegó al centro de la habitación, el monstruo fusiló con la mirada a toda la asistencia y se puso a hablar con una voz a la que el alto techo de la sala, los ventanales, la noche cerrada sobre los veleros y el mundo entero parecían conferirle la potencia del trueno:

—¡Qué deplorable cháchara nos inflige Sócrates desde hace horas! ¿A qué vienen esas reverencias que se hacen el uno al otro bombardeándonos por turno con sus idioteces? Si quieres saber qué es la justicia, deja de hacer preguntas en el vacío y frotarte las manos cada vez que refutas lo que farfulla una oscura comparsa. Preguntar es fácil, responder lo es mucho menos. Dinos de una buena vez, tú, cómo defines la justicia. Y no nos vengas con que la justicia es todo salvo la justicia, que es el deber, lo útil, lo ventajoso, el provecho, el interés, y así sucesivamente. Dinos con precisión

y claridad lo que tienes que decir. Porque yo no voy a hacer lo mismo que todos los figurantes de tu circo, no voy a soportar más tu garrulería.

Ante estas palabras, Sócrates, que finge —¿o experimenta?— una estupefacción temerosa, fija un instante su mirada en Trasímaco, como lo hacemos cuando encontramos, en una noche de nieve, a un lobo que está por apuntarnos con sus ojos crueles, porque si no —dicen las viejas del campo—, nos volveríamos mudos. Luego encadena, con una voz un poco temblorosa:

—Felizmente, es a mí a quien has visto en primer lugar esta noche, ¡feroz retórico! ¡Estuve a punto de perder la voz! Pero ahora pienso tratar de ablandar al lobo que saltó sobre nuestra conversación como sobre una oveja jadeante… ¡Querido Trasímaco! ¡No te enojes con nosotros! Si nos equivocamos por completo, Polemarco y yo, en el examen del problema, sabes bien que es involuntario. Suponte que somos buscadores de oro, como en un *western*, con grandes sombreros y todo eso. ¿No vas a creer que, así y todo, con los pies en el agua y la criba en la mano, vamos a perdernos en reverencias y en “Pase usted primero, estimado colega”, arriesgándonos a no encontrar nada de nada? Ahora bien, buscamos la justicia, que es mucho más importante que un montón de pepitas, y tú nos creerías capaces de irnos en cortesías infinitas en lugar de poner, él y yo, la mayor seriedad para hacer aparecer su Idea. ¡No! Es imposible. La mejor hipótesis es, dicha en pocas palabras, que somos incapaces de encontrar lo que buscamos. Y en tal caso te digo, a ti y a todos los hábiles de tu género: antes que demolernos, ¡tengan piedad de nosotros!

Al final de este parlamento, Trasímaco estalla en una risa sardónica que hace que toda la asistencia se estremezca:

—Yo tenía razón, ¡por mis petardos! ¡He aquí la famosa ironía socrática! Lo había dicho, se lo había predicho a mis vecinos: Sócrates no aceptará nunca responder. Ironizará en todos los sentidos y revolverá Roma con Santiago con tal de no responder a una pregunta precisa. ¡Por Heracles! ¡Se los había dicho!

—Es que —puntualiza Sócrates— tú eres un gran sabio. Organizas tus predicciones con el más grande de los cuidados. Tal como te conozco, si le preguntas a alguien cómo se puede, en un cálculo, llegar al número doce,

vas a agregar: “Sobre todo, amigo, no vengas a afirmar que es dos veces seis, ni tres veces cuatro, ni veinticuatro dividido por dos. Menos aún que es once más uno, ocho más cuatro o, como escribe ese pobre Kant, siete más cinco. No me vengas con ninguna tontería de ese tipo”. En todo caso, tú sabes muy bien que, con este tipo de prohibiciones, nadie va a poder responder a tu pregunta. Pero sin embargo, tu interlocutor puede a su vez hacerte preguntas. Por ejemplo: “¿Cuál es exactamente tu objetivo, oh, sutilísimo Trasímaco? ¿Que no te dé ninguna de las respuestas que me prohíbes dar? Pero si una de ellas, o incluso muchas, son verdaderas, ¿cuál es entonces tu oculta intención? ¿Que te diga otra cosa que la verdad?”. ¿Qué le responderías a este supuesto interlocutor?

Trasímaco no se deja desorientar:

—Es simple: ¿qué relación tiene todo esto con la cuestión de la justicia? Como siempre, no haces más que cambiar de caballo cuando ves que va a perder la carrera.

—¡Hay una relación! Mi doce y mi justicia son caballos de la misma caballeriza. Pero supongamos que no hay ninguna relación. ¿Imaginas que si tu interlocutor, por su parte, piensa que hay una, va a cambiar la respuesta que cree verdadera únicamente porque tú se la has prohibido?

—¡Por mis pistolas! ¡Vas a hacer lo mismo! ¡Vas a definir la justicia por una de las palabras que te prohibí emplear!

—Podría ser, sin duda. Para eso me bastaría con pensar, después de un sólido examen dialéctico, que es la palabra conveniente.

—¡Toda esta trastería del deber, de lo conveniente, del interés, de lo ventajoso! ¿Con esta chatarra quieres volver a taponar el bidón abierto de tu discurso? ¡Por mis ballestas! Si te demuestro, primero, que existe una respuesta en la que ni siquiera has pensado y, luego, que esa respuesta echa por tierra todas las idioteces que aquí han removido, ¿qué sentencia pronunciarías contra ti mismo?

—Y bueno, la que tiene que soportar el que no sabe: aprender de aquel que sabe. Me condeno a sufrir ese castigo.

—Sales del apuro a buen precio —dice con risa burlona Trasímaco—. Además de tu aprendizaje, me darás un buen fajo de dólares.

—Cuando los tenga, si algún día los tengo…

Pero Glaucón, rico hijo de familia, no quiere que el enfrentamiento que se prepara sea diferido por cuestiones de dinero:

—Tiene usted todo lo que precisa, Sócrates. Y usted, Trasímaco, si lo que quiere es dinero, ¡siga no más! Todos nosotros vamos a hacer una colecta para Sócrates.

—¡Eso es! —chifla Trasímaco—. Para que Sócrates, a costa mía, haga su número habitual: uno no responde nunca, el otro responde, uno tritura lo que el otro dijo, lo refuta, ¡y asunto concluido!

—Pero mi tan querido —interviene tranquilamente Sócrates—, ¿cómo puedo responder, dado que, en primer lugar, no sé; en segundo lugar, paso todo el tiempo diciendo que lo único que sé es que no sé; en tercer lugar, suponiendo incluso que supiera y dijera que sé, pese a todo me quedaría mudo, puesto que alguien que está en un nivel top, en particular tú mismo, me ha prohibido de entrada que contestara la pregunta con cualquiera de las respuestas que considero apropiadas? Eres tú, más bien, quien debe hablar, dado que, en primer lugar, dices que sabes, y, en segundo lugar, que sabes lo que dices. ¡Vamos! ¡No te hagas rogar! Si hablas, me complaces y muestras que no tratas con desprecio el deseo que tienen Glaucón y sus amigos de instruirse con el gran Trasímaco.

Glaucón y todos los otros hacen coro, le suplican a Trasímaco que ceda. Es evidente que se muere de ganas, seguro como está de las aclamaciones que le valdrá su fulminante respuesta a la pregunta del día: “¿Qué es la justicia?”. Pero por un momento finge que sigue batiéndose para que Sócrates responda y, al final, capitula con este comentario:

—Ejemplo típico de la “sabiduría” de Sócrates: proclama que él no es profesor de nadie. Pero en cuanto a birlarles el saber a los otros, ¡siempre dice “presente” y nunca “gracias”!

—Cuando dices —replica Sócrates— que me instruyo con los otros, tienes toda la razón. Cuando aduces que no agradezco nunca, te equivocas. No pago las lecciones, claro está, porque no tengo dólares, ni euros, ni dracmas, ni yenes. En cambio, soy muy rico en elogios. Ya vas a conocer de inmediato el ardor con el cual admiro a quien habla bien. De hecho, apenas hayas respondido a nuestra pregunta, respuesta que —mi intuición me dice— va a sorprendernos a todos.

Trasímaco se lanza entonces, bien derechito, y cierra los ojos como la Pitia en plena meditación. En el patio invadido por la sombra, el silencio es impresionante.

—Escuchen, escuchen bien. Yo digo que lo que es justo no es ni puede ser otra cosa que el interés del más fuerte.

Dicho esto, clava su mirada aplastante en Sócrates. Pero el silencio se prolonga, porque Sócrates, bajito y barrigón, con los ojos redondos y los brazos colgantes, toma el aspecto de un perro al que le proponen un trozo de zapallo.

Nada contento está Trasímaco:

—No veo venir tus famosos elogios; te quedas más mudo que un poste. Eres en verdad un mal jugador, incapaz por entero de saludar la victoria de tu adversario. ¡Y proclamarse el más sabio de los hombres! ¡Chapó!

—Perdóname, pero es menester primero que esté seguro de comprenderte. Veamos. Dices que "lo que es justo es el interés del más fuerte". ¿Qué significa con exactitud este enunciado? Tomemos como ejemplo a un ciclista de competencia. Supongamos que es el más fuerte para escalar montañas en bici. Supongamos que su interés es el de doparse inyectándose eritropoyetina en las nalgas para correr aún más rápido y pulverizar todos los récords. ¿No vas a decirme, con todo, que lo que es justo para nosotros, que es el interés del más fuerte, consiste en pincharnos el trasero sin piedad?

—¡Eres sencillamente crapuloso, Sócrates! Tomas lo que te digo en sentido contrario, lo pegas sobre una anécdota asquerosa, y todo eso para ridiculizarme.

—En absoluto. Creo solamente que hace falta que aclares tu magnífica sentencia. Es dura y negra como el carbón…

—¡El carbón! ¿Pero qué me estás diciendo?

—… ese carbón del que se extraen los diamantes. Haznos cocinar un poco tu sentencia en el caldo de su contexto, para hablar como nuestros oradores modernos.

—Ya veo. Sabes que las constituciones de los diferentes países pueden ser monárquicas, aristocráticas o democráticas. Por otra parte, en todos los países, el gobierno tiene el monopolio de la fuerza, en especial de la fuerza

armada. Constatamos, así, que todo gobierno hace leyes a favor de su propio interés: los demócratas hacen leyes democráticas; los aristócratas, leyes aristocráticas, y del mismo modo los demás. En suma, los gobiernos, que disponen de la fuerza, declaran legal y justo lo que es de su propio interés. Si un ciudadano desobedece, lo castigan por violar la ley y cometer una injusticia. He aquí, querido mío, lo que digo que es lo justo, uniformemente, en todos los países: el interés del gobierno instalado. Y dado que es ese gobierno el que tiene el monopolio de la fuerza, la consecuencia que de ello extrae cualquiera que razona correctamente es que, en todas partes y siempre, lo justo es, de idéntica manera, el interés del más fuerte.

Y Trasímaco recorre la asistencia con una mirada de vencedor.

El rostro de Sócrates se aclara:

—¡He comprendido lo que querías decir!

Pero de inmediato se ensombrece:

—Por desgracia, no estoy para nada seguro de que eso sea verdad. Por lo pronto, alguien que te haya escuchado podría decir —y Sócrates imita a un actor que habla gangoso—: “¡Qué extraño! ¡Qué extraño!”. Y diría incluso más: “¡Qué extraño! Trasímaco le prohíbe formalmente a Sócrates que diga que la justicia es el interés y, dos minutos después, ¿qué anuncia a toda trompeta? Que la justicia es el interés”. Sin duda, yo le objetaría a ese resfriado: “¡Atención, señor, atención! El interés, sí, ¡pero el del más fuerte!”.

—¡Una precisión que es una nadería! —se burla Trasímaco.

—No queda todavía claro si es importante o no. Lo que está absolutamente claro es que debemos examinar si es la verdad, desnuda y pura como un querubín, lo que sale de tu boca.

—¡Pero miren a este Sócrates! —dice Trasímaco, hilarante, vuelto hacia la asistencia—. ¡Cree que escupo a los ángeles!

—Dejemos para más tarde el examen de tus escupitajos. Que lo que es justo competa al interés de un Sujeto, eso es algo que te concedo. Que haya que agregar “el Sujeto que es el más fuerte” no sé nada de eso, pero hay que mirarlo de cerca.

—Mira, Sócrates, examina, considera, sopesa, y chicanea. ¡Te conocemos, vamos!

—Me pareció entender que, para ti, es justo obedecer a los dirigentes del Estado. Por otra parte admites, supongo, que esos dirigentes no son infalibles sino que, por el contrario, son falibles.

—¡Obvio!

—En consecuencia, cuando se ponen a promulgar leyes, lo hacen o bien como corresponde, o bien al revés, ¿no?

—Hay que romperse la crisma para encontrar una observación tan chata y desprovista de todo interés.

—Sin duda, sin duda… Pero si uno te sigue, dirá que, para un dirigente, promulgar leyes adecuadas es servir a su propio interés, e inadecuadas, no servirle. ¿De acuerdo?

—Cae de su peso.

—Y que haya que hacer lo que los dirigentes decidieron, a tu entender, ¿es justo?

—¡Mira que machacas! ¡Sí, sí y sí!

—Por lo tanto, si uno adopta tu definición de la justicia, puede concluir que es justo no sólo hacer lo que es del interés del más fuerte, sino también —eso sí que es admirable— lo contrario: lo que va contra el interés del más fuerte.

—¡Pero con qué nos vienes! —grita Trasímaco.

—Con las consecuencias inevitables de tu definición. Vayamos más lento. Estábamos de acuerdo en un punto, que hasta has juzgado trivial: cuando los dirigentes les imponen a los dirigidos que hagan esto o aquello, aunque los dirigentes puedan equivocarse en cuanto a lo que es su verdadero interés, sigue siendo invariablemente justo que los dirigidos hagan a pie juntillas lo que los dirigentes les ordenan hacer. ¿Sí o no?

—Te lo he dicho y repetido. ¡Qué cansancio! ¡Sí y sí!

—Has admitido entonces que es justo ir contra el interés de los dirigentes, o sea los más fuertes, cuando esos dirigentes ordenan, de modo involuntario, hacer cosas malas para ellos, puesto que es justo —lo has dicho y repetido— hacer todo lo que prescriben los susodichos dirigentes. De ello se sigue con implacable rigor que es justo hacer exactamente lo

contrario de lo que dices, puesto que, en el caso que nos ocupa, hacer lo que va contra el interés del más fuerte es lo que el más fuerte ordena que haga el más débil.

En la asamblea, la agitación producida por este parlamento es considerable. Polemarco se despierta sobresaltado, el pálido Clitofonte enrojece, Glaucón patalea, Amaranta se manosea nerviosamente la oreja izquierda. Es Polemarco el que se tira al agua:

—¡Creo que Trasímaco tiene que poner pies en polvorosa!

—Eso es —susurra Clitofonte, de nuevo pálido como la misma muerte—. ¿Porque Polemarco lo ha dicho, Trasímaco debe hacerlo?

—¡Es el mismo Trasímaco el que se enredó en su propia madeja! —replica Polemarco—. ¡Convino en que los dirigentes ordenan a veces hacer lo que se opone a su propio interés y en que es justo que los dirigidos lo hagan!

—Trasímaco —protesta Clitofonte, blanco como el yeso— planteó un solo principio: es justo hacer lo que los dirigentes ordenan.

—Trasímaco —se exaspera Polemarco— planteó dos principios, no uno solo. En primer lugar, la justicia es el interés del más fuerte; en segundo lugar, es justo obedecer a los dirigentes. Después de haber validado así un principio de interés y un principio de obediencia, tuvo que admitir que puede suceder que los más fuertes les ordenen a los más débiles y a los dominados hacer lo que va contra el interés de ellos, los más fuertes. De donde resulta que la justicia es tanto el interés del más fuerte como lo que va contra ese interés.

—Pero —chilla Clitofonte, de pronto rojo como sangre de vaca—, cuando Trasímaco habla del interés del más fuerte, se trata de un fenómeno subjetivo: lo que el más fuerte estima que es su interés. Es eso lo que el más débil tiene la obligación de hacer y es eso lo que, para Trasímaco, es justo.

—No es para nada lo que dijo —masculla Polemarco, molesto.

—¡Poco importa! —interrumpe Sócrates—. Si Trasímaco piensa ahora lo que no ha dicho, va a decirnos lo que piensa. O lo que piensa pensar. Vamos, noble Trasímaco, ¿era ésa tu definición de la justicia: lo que el más fuerte imagina que es el interés del más fuerte, independientemente de que,

en lo real, sea o no sea su interés? ¿Podemos decir que tal era el sentido auténtico de tu discurso?

—¡No, en absoluto! —dice en seco Trasímaco—. ¿Me imputarías la idea ridícula según la cual el más fuerte es el que se equivoca en el momento mismo en que se equivoca?

—A fe mía, creí que era eso lo que sostenías cuando me concediste que los dirigentes, que no son infalibles, se equivocan a veces en cuanto a lo que es su propio interés.

—En materia de argumentación racional, Sócrates, no eres más que un sicofante. Es como si llamaras “médico” al que se equivoca acerca del origen de los sufrimientos de un enfermo en el momento mismo en que se equivoca. O “matemático” al que comete un error grosero de cálculo en el momento mismo en que lo hace. A mi modo de ver, cuando decimos que el médico se equivoca, o que el matemático se equivoca, o que el gramático se equivoca, no son ésas más que palabras vacías. A mi modo de ver, ninguno de ellos se equivoca en la medida en que su ser, o más bien su acto, corresponde al nombre que le damos. De tal suerte que, una vez más a mi modo de ver y para ser preciso —ya que Sócrates presume de precisión—, nunca un artesano, un especialista, un creador o un artista se equivoca desde el momento en que actúa en conformidad con el predicado que lo identifica. En efecto, el que se equivoca no se equivoca sino en la medida en que su saber lo abandona y, por lo tanto, cuando dejó de ser el artesano, el especialista, el creador o el artista que suponíamos que era. Concluyo de ello que, siempre a mi modo de ver, ninguno de aquellos a los que llamamos artesano, sabio o jefe de Estado se equivoca en tanto uno de esos nombres le conviene, y eso aun cuando todo el mundo repite tontamente que el médico se equivocó o que el dirigente se equivocó. Te ruego, Sócrates, tengas a bien querer comprender mis respuestas anteriores a la luz de estas observaciones de sentido común. Y para ser lo que se llama del todo preciso, a mi modo de ver absolutamente del todo preciso, la verdad pura y dura se enuncia en cuatro tiempos. En primer término, el jefe de Estado, en tanto jefe, no se equivoca. En segundo término, en tanto no se equivoca, decide lo que es lo mejor para sí mismo. En tercer término, es eso lo que el gobernado, aquel al que el jefe comanda, debe hacer, y ninguna

otra cosa. Y en cuarto término, volvemos a mi comienzo, que Sócrates fingió no ver que destrozaba toda su garrulería: la justicia consiste en que toda práctica tiene por ley el interés del más fuerte.

Sócrates, como embargado por la gravedad del momento, mueve largamente la cabeza. Luego:

—A tu modo de ver, una vez más y siempre, ¿soy un sicofante? A tu modo de ver, ¿es para perjudicarte que te formulé preguntas como lo he hecho, eh? ¿A tu modo de ver?

—¡Pardiez! ¡Es claro como agua de roca! ¡Son bien conocidas las trapacerías de Sócrates! Pero, a mi modo de ver, sales vencido. Eres incapaz de esconderme tu juego y frente a alguien que, como yo, ve claro en tu juego, no puedes lograr de viva fuerza un triunfo en la discusión.

—¡Ni se rae ocurre siquiera, bienaventurado hablador! Pero, con el fin de no darles ningún pretexto a mis trapacerías, ¿podrías decirnos en qué sentido tomas las palabras “jefe de Estado” o “gobierno”, y también la expresión “el más fuerte”, en la famosa fórmula que acabas de repetir: “La justicia, que es el interés del jefe de Estado, o sea el más fuerte, es lo que el gobernado, que es el más débil, debe hacer”? ¿Tomas estas palabras y estas expresiones en el sentido preciso que pueden tener para nosotros, o de manera vaga y general? A tu modo de ver, una vez más, ¿eso incumbe al decir o al por así decir?

—Es en el sentido más riguroso posible de las palabras que, a mi modo de ver, hablo del gobernante y de todo lo demás. Trata de perjudicarme a cuento de todo eso, ¡haz de sicofante! No tienes los medios para hacerlo.

—A tu modo de ver, ¿sería yo suficientemente loco como para intentar ser el sicofante de un Trasímaco, que es tanto como decir para cortar con finas tijeras la melena de un león que galopa?

—Con todo, ¡acabas de intentarlo, endeble peluquero!

—Dejemos de lado las metáforas cabelludas. Volvamos a nuestras dificultades actuales. En lo concerniente al médico en el sentido preciso de la palabra, aquel del que hablabas hace un instante, ¿cuál es su verdadera meta? ¿Ganar dinero o curar a los enfermos? Responde sólo a propósito del médico cuya acción está en conformidad con el nombre genérico “médico”.

—¡Curar a los enfermos, es obvio!

—¿Y el almirante? El almirante adecuado a su nombre, ¿es el jefe de los marinos o no es, él mismo, más que un marino?

—¡Cómo me fastidias! Es el jefe de los marinos: eso es, así te doy el gusto.

—Que un almirante, por casualidad, navegue solitariamente en una vulgar barcaza no tiene, en cuanto a la apelación “almirante de la flota”, ninguna influencia, y eso no conduce a llamarlo “simple marino”. Porque no es en la medida en que navega así o de otro modo que se lo llama “almirante”, sino en razón de su saber hacer y del poder que tiene sobre los marinos. ¿De acuerdo, a tu modo de ver, con tus propios ojos?

—De acuerdo. Pero nos haces perder el tiempo con esas fruslerías marítimas.

—En todo caso, está claro que el médico y el almirante tienen un interés que les es propio. Y el saber hacer que es el suyo tiende a buscar, luego a procurar a cada uno ese interés. Es evidente que un saber hacer tomado en sí mismo no tiene otro interés propio que su perfección posible. Se puede entonces…

—¡No tan rápido! —corta Trasímaco—. ¿Qué es esta historia del interés de un saber hacer cuyo único interés, por otra parte, es el interés del que posee ese saber hacer? Veo venir una jugarreta a la Sócrates.

—Voy a ser claro como agua de la fuente. Supongamos que me preguntas si el cuerpo se basta a sí mismo o si algo le falta. Te respondería: “¡Seguro que le falta algo! Es sin duda por eso que se inventó el saber hacer médico tal como lo conocemos hoy en día. El cuerpo está a menudo en mal estado y no se puede contentar con lo que es. El saber hacer médico se desarrolló y se organizó para servir a los intereses del cuerpo”. Y, tal como conozco al leal Trasímaco, aprobará mi respuesta.

Trasímaco se ríe con sarcasmo y se suena ruidosamente la nariz.

—Para aprobar ese tipo de truismo, te alcanzaría con un idiota.

—O sea que apruebas —puntualiza con calma Sócrates—. Preguntémonos ahora si, a su vez, el saber hacer médico está, en el mismo sentido que el cuerpo, en mal estado. Si es así, puede ser que tenga necesidad de otro saber hacer para servir a sus intereses y procurar lo que le falta. ¿Es necesario seguir? ¿Es necesario admitir que ese segundo saber

hacer necesita, él mismo, por las mismas razones, un tercero, y así sucesivamente hasta el infinito? Si esta recurrencia interminable parece extraña, podemos volver al punto de partida y suponer que el saber hacer médico se encarga, él mismo, de remediar sus imperfecciones. Y la tercera posibilidad es que un saber hacer no requiere un saber hacer segundo ni se requiere a sí mismo para obtener lo que le falta, dado que no comporta, en tanto saber hacer real, ni falta ni error. En efecto, observamos que un saber hacer no busca sino el interés de aquello a lo que se aplica y, por su parte, si es auténtico, permanece intacto y completo todo el tiempo que, en el sentido estricto de la expresión "saber hacer", sigue siendo por entero lo que es. Tenemos, pues, tres posibilidades. Uno: cada "técnica", como se traduce a veces *tekhne* —"saber hacer" es mucho más exacto, pero pesado — exige, para satisfacer sus faltas, una técnica de esa técnica, y así hasta el infinito. Dos: toda técnica es inmediatamente técnica de sí misma y, por lo tanto, apta para satisfacer sus propias faltas. Tres: a una técnica considerada en sí y para sí no le falta nada. Mi querido Trasímaco, examina estas tres posibilidades y dinos cuál de ellas, a tu modo de ver, desde luego, es la buena.

—A mi modo de ver, ciertamente la tercera.

—¡Magnífico! O sea que la medicina no se ocupa del interés de la medicina sino únicamente de los intereses del cuerpo; la técnica hípica no se preocupa en absoluto del hipismo sino sólo del caballo. A una técnica no le importa para nada su propio interés —no tiene, por lo demás, ninguno—, sino únicamente el interés de su objeto, de aquello a lo cual se aplica el saber hacer que la define.

—No haces más que repetir la elección que he hecho, a mi modo de ver, de la tercera hipótesis. ¡Siempre esa garrulería socrática!

—Es para que no me acuses de tenderte una celada. He aquí mi pregunta: un saber hacer obtiene de aquello a lo que se aplica los efectos que busca, ¿no? Si no, no es un saber hacer, no es más que la técnica de nada.

—¡Obvio! ¡Tus "largos desvíos" son de una ingenuidad!

—Pero aquello que obtiene de alguna cosa los efectos que espera es en verdad aquello que comanda, que ejerce su poder sobre esa cosa, ¿no?

Trasímaco frunce el ceño, y es que huele la trampa. ¿Pero cómo evitarla? Elige la bravura:

—No creo, por mi parte, que se pueda decir lo contrario.

—Luego, la técnica está en posición de gobernante, de jefe, en suma, respecto de su objeto. La medicina gobierna al cuerpo, el almirante es el jefe de los marinos. En lo que concierne a los cuerpos que sufren y a los marinos que reman, el médico y el almirante son los más fuertes. Sin embargo, como lo has admitido sin la más mínima vacilación, no sirven en modo alguno a su propio interés, sino al interés de aquello que es más débil, de aquello que ellos mismos gobiernan: el cuerpo, cuya salud desean; los marinos, de los cuales desean que logren navegar como es conveniente. De este modo, ningún saber técnico propone ni ordena el interés del más fuerte. Finalmente, vemos que ningún jefe, ningún gobierno considerado como jefe propone ni ordena lo que conviene a su propio interés. Por el contrario, prescribe el interés de aquellos a los que comanda o gobierna y para los cuales ejerce su saber hacer. Y es con la mira puesta en esa gente, los gobernados, los dominados, los sufrientes, los remadores de la vida, como un verdadero amo dice lo que dice y hace lo que hace.

Hay en ese momento, como se dice en los resúmenes de asamblea, “movimientos diversos”. Unos sonríen, otros murmuran, otros toman un aire de importancia o de agobio. Todo el mundo tiene conciencia de un giro en la discusión: la definición de la justicia propuesta por Trasímaco ha sido lisa y llanamente vuelta en su contrario. Lo miran con un dejo de misericordia, esperan su réplica sin creer demasiado en que la habrá. Hay que decir que, cuando al fin llega, suscita un intenso asombro:

—Dime —pregunta Trasímaco, cuyos ojos chispean de pronto de alegría—, ¿estás bien escoltado? ¿Tienes a tu nodriza a la derecha y a tu preceptor a la izquierda?

—¿A qué viene eso? —dice un Sócrates a ojos vista desestabilizado—. Sería más conveniente que me respondieras en vez de decir sandeces.

—Es que, a mi modo de ver, si tu trasero está tan merdoso como tu discurso, ¡tu nodriza debería limpiarte mejor! Y tu preceptor debería enseñarte la diferencia entre un carnero y un pastor.

—Pero —pregunta Sócrates cada vez más perplejo— ¿de qué me estás hablando?

—Pareces creer que pastores y boyeros sólo tienen ojos para el bienestar de los ovinos y de los bovinos, que es sólo para complacer a las señoras ovejas y a los señores toros que los ceban y los cuidan. Es grotesco, mi pobre amigo. Lo hacen sólo para que su amo, el propietario de esas bonitas bestias cornudas y lanudas, saque de eso un enorme provecho. ¿Qué decir entonces de aquellos que están en el poder en un Estado? Quiero hablar de los que ejercen de verdad el poder. ¿Imaginas que son diferentes de los propietarios de rebaños? ¿Tienes la ingenuidad de pensar que se ocupan de otra cosa que de sacar una enorme ventaja personal de la masa de los dominados? Te crees en la vanguardia de las cuestiones que giran en torno a lo justo y a lo injusto, o a la justicia y a la injusticia, como prefieras, mientras que ignoras, de hecho, su abecé. No comprendes que “justicia” y “justo” nombran un bien que pertenece a otro: el interés, por cierto, pero el de ese otro, el más fuerte, el jefe. De donde se sigue que lo que pertenece al dominado o al servidor es únicamente, como diría mi amigo Jean-François Lyotard, el daño que se le hace. “Injusticia” quiere decir todo lo contrario. Es el nombre de una acción que obliga a la obediencia y al servilismo a aquellos que son justos y creen tener que actuar en toda circunstancia de acuerdo con las leyes morales. Tú te embarras en la más crasa ignorancia en lo concerniente a toda una serie de evidencias empíricas. Por ejemplo, que los dominados sólo actúan bajo la ley de hierro del interés del más fuerte y, al hacerlo, contribuyen a la felicidad de éste y en modo alguno a la suya propia. Lo que me asombra, en el fondo, es tu increíble ingenuidad. ¿Cómo no ves que un justo, confrontado con un injusto, pierde todas las veces? Suponte, por ejemplo, que montan juntos un negocio y firman contratos por los cuales se comprometen uno con el otro. Y bien, cuando hay disolución de la sociedad, constatas invariablemente que el justo dejó hasta su camisa en la aventura y que el injusto se alzó con todos los fondos. Toma el caso de los impuestos y las retribuciones. A igualdad de ingresos, el justo paga siempre más impuestos que el injusto y no recibe un pepino del Estado, mientras que el injusto se alza con el paquete. Supongamos ahora que nombran al justo, luego al injusto, dirigentes de la Dirección de un servicio

del Estado. De un lado, ¿qué le sucede entonces al justo? En el mejor de los casos —la mayoría de las veces es mucho peor—, por una parte, sus negocios personales se van a pique, a falta de poder consagrarles el tiempo necesario; por otra, dado que es justo, se prohíbe tomar aunque más no fuere un céntimo de las cajas públicas. Ese pobre tipo se hace odiar por su parentela y sus familiares porque —¡siempre la justicia!— se rehúsa categóricamente a recomendarlos para que trepen a toda marcha los escalones del funcionariado. Del otro lado, ¿qué le sucede al injusto? Exactamente lo contrario de estas calamidades. Hablo, claro está, del injusto auténtico, aquel que trata con el mayor desprecio a los subalternos. Hay que observarlo a él si quieres medir la distancia entre los goces del injusto en el secreto de su vida privada y la lastimosa mediocridad del justo que vive a plena luz. Tendrás el perfecto saber de esta distancia si te vuelves hacia la injusticia perfecta, aquella que dispensa la felicidad suprema a los canallas más temibles y sumerge a sus víctimas, cuya conciencia se rehúsa a todo encanallamiento, en un infortunio horrible y sin esperanzas. Esta forma pura de la injusticia no es otra que la tiranía. ¡El tirano no es de injusticia mezquina! A gran escala arrebata los bienes de otro valiéndose de artimañas y violencia. Se alza con todo, sin hacer diferencia entre lo público y lo privado, como tampoco entre lo profano y lo sagrado. Observarás que, si un quídam cualquiera no logra encubrir una injusticia de tal calibre, se lo castiga con severidad y se lo cubre de vergüenza. Le llueven todos los nombres injuriosos, según el tipo de vilezas en las que haya participado: ¡Vendedor de carne humana! ¡Sacrilego! ¡Violador de cajas fuertes! ¡Salteador de caminos! ¡Ratero! ¡Qué contraste con nuestro tirano que, además de robar los bienes de sus compatriotas, los redujo a ellos mismos a la esclavitud! En lugar de cubrirlo de injurias, lo llaman “hombre feliz” o “bendecido por los dioses”. Y no son sólo sus compatriotas los que le lustran los zapatos. Lo hacen también todos los que conocen las infames infamias que lo hicieron famoso. Porque los críticos que critican la injusticia no tienen miedo de cometerla, sino tan sólo de sufrirla. Así, querido Sócrates, hemos demostrado que la injusticia, desde el momento en que se la lleva tan lejos como sea posible, es más potente, más intrínsecamente libre, más soberana que lo que puede serlo la justicia. Tal

como he dicho desde el principio, la justicia es, en su esencia, el interés del más fuerte. Y el injusto se paga a sí mismo los intereses del capital que él representa.

Habiendo derramado de este modo, como un bombero sobre el fuego, el enorme balde de su discurso en los oídos del público pasmado, Trasímaco piensa retirarse colmado de aplausos, en tanto vencedor indiscutible del combate de los retóricos. Pero sucede que la asistencia no está de acuerdo. Quiere forzarlo a permanecer y a despejar con más claridad el nudo racional de lo que acaba de decir. Sócrates echa su cuarto a espadas:

—¡Querido Trasímaco! ¡Genio de las bellas frases! Después de arrojarnos un gigantesco discurso, no tienes más que una idea en la cabeza: huir sin haber demostrado suficientemente tu punto de vista ni aprendido de los otros si las cosas son como tú dices o de otro modo. ¿Crees, entonces, que te has ocupado de una bagatela? ¡Vamos! Intentabas definir la regla de la existencia entera, el imperativo gracias al cual podemos esperar vivir la más fecunda de las vidas.

—¿Parezco un tosco que ignora la importancia de aquello de lo que habla? —dice con amargura Trasímaco.

—En todo caso, ¡finges de manera admirable ser ese tosco! O bien, no te preocupas en lo más mínimo de nosotros, tu público. Te importa un bledo lo que pueda sucedemos. A falta de conocer lo que afirmas saber, nuestra vida, pesada en las balanzas del bien y del mal, corre el riesgo de inclinarse del lado de lo peor. ¡Vamos, queridísimo mío! ¡Un buen movimiento! ¡Transmítenos ese saber! No te parecerá tan mal hacernos bien a todos nosotros, que hacemos un círculo a tu alrededor. Para impulsarte, voy a decirte lo que pienso. Voy a ser franco contigo: no me convenciste. No creo que la injusticia le reporte al Sujeto más que la justicia, ni siquiera en las condiciones límite que nos has descripto con virtuosismo: la injusticia está de algún modo autorizada, y nada obstaculiza los deseos que dan lugar a sus artimañas. Que todo quede claro, querido amigo. Suponemos la existencia de un hombre injusto. Suponemos que él dispone de la posibilidad de ser injusto, una posibilidad ilimitada, tanto en secreto como por la fuerza de las armas. Y bien, no estoy convencido en modo alguno de que este hombre saque más provecho de su injusticia que el que hubiera sacado de la más

estricta observancia de los principios de la justicia. Y no creo ser el único. Estoy persuadido de que otros, en esta sala, comparten mi convicción. ¡Conviértenos, formidable retórico! Danos razones decisivas para reconocer que nos equivocamos miserablemente cuando ponemos a la justicia por encima de la injusticia.

—¿Y cómo convencerte? ¿Puedes decírmelo? Si mi implacable razonamiento no logró hacerlo, no veo qué más se puede hacer. ¿O tengo que transportar personalmente mi argumentación al interior de tu cerebro?

—¡Ah, no! ¡Qué horror! ¡Eso no! Comienza, antes bien, por mantener con firmeza tus posiciones, en lugar de inducirnos al error porque las modificas todo el tiempo sin decir agua va. Te doy un ejemplo de este tipo de metamorfosis incongruente que, además, nos lleva otra vez al punto de partida de nuestra discusión. Primero definiste al médico, tal como es, en el elemento de la verdad. Pero luego, cuando de lo que se trataba era del pastor, no te sentiste obligado a conservar de cabo a rabo, de modo coherente, la identidad del pastor pensado, él también, en su verdad. En el hilo de tu discurso, el pastor dejó de ser el que cuida del bienestar del rebaño para transformarse en todo lo que se quiera —el convidado a un festín que sólo piensa en deleitarse con un cuscús de cordero, o un especulador que le vende a la Bolsa toneladas de carne sin haber metido nunca los pies en un establo—, ¡todo, salvo un pastor! Sin embargo, nada es más apropiado para la técnica del pastor que dispensar los mejores cuidados a su objeto propio: el rebaño. Porque, en cuanto a lo que determina de manera puramente interna su cualidad, es evidente que esta técnica estará provista de ella, por esencia, mientras su identidad —ser la técnica del cuidado de los rebaños— siga siendo tal.

—Lo cual quiere decir —interviene Amaranta— mientras continúe mereciendo ese nombre.

—Exacto. Por las mismas razones, hasta hace poco, creía que tú y yo nos veíamos forzados a convenir en que un poder, pensado en su esencia, sólo considera, en materia de bien, el de la gente de la cual se ocupa y sobre la cual se ejerce su autoridad. Y que eso era verdadero para todo poder, ya opere a escala del Estado o a escala de la familia.

—Ya sea público o privado —precisa Glaucón.

—Yo diría más bien —rectifica Amaranta— político o doméstico.

—Lo cual me lleva —continúa Sócrates, clavando sus ojos penetrantes en Trasímaco— a plantearte una pregunta. Aquellos que dirigen los Estados —y hablo aquí de los que los dirigen realmente, no de los fantoches, de los presidentes de adorno, de los fundados en el poder del Capital ni de los “representantes” trajeados— ¿crees que lo hacen voluntariamente?

—¡Por mis petardos! —exclama Trasímaco—. No lo creo, lo sé.

—La ciencia es algo sagrado. Pero la ciencia, la noble sociología, te enseña también que, tratándose de la mayoría de los puestos gubernamentales, de los subsecretariados de esto o aquello, de los gabinetes ministeriales, de los comités, de las comisiones, de los despachos y de las oficinas, nadie quiere hacerse cargo gratuitamente. Desde el momento en que alguien no va a retirar de ese pequeño trozo de poder ventajas personales y tiene que ocuparse de los administrados, exige un salario, un muy buen salario. Ahora, retomemos las cosas de más lejos. ¿No decimos que, cada vez que cada una de las técnicas es diferente de las otras, es otra porque su función propia es otra función que la de las otras?

—Y bien —dice Amaranta, vuelta sobre Trasímaco—, no se pierda en el laberinto de lo que es diferente de lo otro porque cada uno de los otros es diferente de él…

—Mi respuesta —declara Trasímaco, no sin cierta pompa— es clara y neta. Es por su función, sin la más mínima duda, que una técnica difiere de otra.

—Y cada técnica —prosigue Sócrates— nos brinda un servicio en todo y por todo particular. En el caso de la medicina, es la salud; en el del pilotaje de un avión, es la rapidez y la seguridad de un viaje, y todo lo demás por el estilo. ¿Sí o no?

—¡Sí! Te lo remacho en los oídos. ¡Sí!

—Y la técnica… ¡Oh! Decididamente, me provoca horror esta traducción de *tekhne*, voy a encontrar otra durante la noche. En resumen, la técnica cuyo nombre antiguo era “mercenariado”, y que hoy en día, omnipresente, se llama “salariado”, no tiene otra función propia más que la de proporcionar un salario. Desde luego, no confundes nunca a un médico con un piloto de línea. Si —tal es la regla que nos impones tú, el fanático

del bello lenguaje— tenemos que definir todas las palabras con el rigor más extremo, nunca llamaremos “médico” al capitán de un navío con el pretexto de que los pasajeros, dopados por el aire marino, están en su mejor forma. ¿Podemos entonces, te pregunto, llamar “médico” a cualquier salariado, desde el momento en que el asalariado está mejor porque cobró su salario?

—¿Pero adonde quieres llegar con estas cuchufletas? —refunfuña Trasímaco.

—Llego al momento crucial de mi argumentación, cuando todos los hilos se juntan y todo se aclara. Escucha bien mi pregunta: ¿vas a confundir la medicina con el salariado arguyendo que, cuando cura a la gente, el médico cobra un salario?

—Sería grotesco.

—Has reconocido que cada técnica, tomada en sí misma, nos brinda un servicio, y que ese servicio es particular, distinto de aquel que nos brinda otra técnica. Por lo tanto, si muchas técnicas diferentes nos brindan el mismo servicio, está claro que ese servicio resulta de un elemento común que se agrega a la función propia de cada una de las técnicas consideradas. La aplicación de ese principio es simple en el caso que nos ocupa: cuando un técnico cobra un salario, es porque agregó a la técnica de la que es especialista esta otra técnica, más general, que hemos llamado el salariado. Y si no cobra ningún salario, su ejecución técnica no se anula por ello. Sigue siendo lo que es y permanece, en su ser, totalmente exterior al salario.

Trasímaco siente que las mandíbulas del argumento amenazan con triturarlo. Toma las cosas como un gran señor y, con un tono irónico:

—Si tú lo dices, Sócrates, lo diremos también.

—Tendrás que tragarte entonces las consecuencias. En efecto, de aquí en más queda establecido que ninguna técnica ni ninguna posición dominante tiene por meta o función su propio interés. Tal como hemos dicho, sólo tiene en vistas y prescribe, si se trata de una técnica, lo que concierne al interés de aquello que es su objeto y su sustancia. Y si se trata de una posición dominante, sólo tiene en miras el interés de la gente dominada. He aquí por qué yo decía hace poco, mi querido Trasímaco, que nadie deseaba, de por sí, dirigir lo que fuere, y menos aún comprometerse gratuitamente a tratar y curar los males de otro. Porque, en ese tipo de

situación, hay que considerar el interés del más débil, y no el del más fuerte. El resultado es que todo el mundo reclama un salario. ¡Evidentemente! Aquel que, al servicio de un cliente, pone en práctica una técnica de manera eficaz y bien afinada, no tiene nunca en vistas ni prescribe su propio bien. Sólo se ocupa de los bienes de aquel para quien trabaja, aunque sin embargo es superior a él, puesto que domina una técnica que el otro ignora. Es para reparar esta aparente paradoja —el superior al servicio del inferior— que, casi siempre, hay que garantizarle un muy buen salario a quien acepta un puesto de más alta jerarquía, salario abonado en forma de dinero y de honores varios. En cuanto a aquel que lo rechaza con obstinación, cobrará su salario en forma de castigo.

Glaucón, al observar que Trasímaco, hastiado, prepara una retirada estratégica, estima que es su deber alimentar la discusión:

—¡Sócrates! ¿Qué nos está diciendo exactamente? Entiendo bien que al salariado corresponde un salario diferente de aquel que es apropiado para las técnicas como la medicina o la dirección de un gran cuerpo del Estado. Pero que un castigo —¿y cuál?— pueda hacer las veces de salario para alguien que rechaza un puesto y que, por no brindar ningún servicio, no merece ningún salario, ¡eso es algo que me sobrepasa!

—Pregúntate cuál puede ser el salario de uno de nuestros mejores partidarios, un muy buen filósofo, por ejemplo. ¿No sabes por qué razón va a resignarse, a veces, a aceptar una función importante en el Estado? ¿No sabes que carrerismo y codicia de ganancia son, para él, vicios?

—A decir verdad, realmente lo son. ¿Y entonces?

—Usted mismo —encadena Amaranta—, si mal no recuerdo, aceptó ser presidente del Consejo en Atenas. Era más o menos en el momento en que a su querido Alcibíades le daban una paliza en la batalla de Notio. ¿Cuál fue su salario?

—Hija mía, reavivas aquí un recuerdo en extremo penoso. En todo caso, como puedes figurarte, no se trataba del gusto por el poder ni por lo que éste reporta. En el punto culminante de la Revolución cultural, Mao Tse-Tung lanzó la directiva: “Ocúpense de los asuntos del Estado”. Cuando obedecemos esta directiva, no tenemos la idea de ser tratados como asalariados que exigen el salario de su compromiso, ni como ladrones que

extraen de ese compromiso provechos secretos. Tampoco se trata de correr tras los honores, ya que no es la ambición lo que nos anima. De hecho, todos nosotros pensamos —nosotros, filósofos de la nueva generación— que participar por voluntad propia en el poder de Estado tal como existe, sin estar obligado a ello por circunstancias excepcionales, es ajeno por completo a nuestros principios políticos. Es entonces inevitable que sólo nos obligue a ello la perspectiva de un castigo interior aún más grave que la vergüenza que experimentaríamos si corriéramos tras los puestos y los créditos. Ahora bien, ¿qué puede ser, en este tipo de situación, lo más insoportable? Ser gobernado por crápulas tan sólo porque hemos rechazado el poder. El temor a este castigo es la única razón por la cual, cada tanto, hay gente honorable que se ocupa en el más alto nivel de los asuntos del Estado. Y bien se ve que no lo hacen por interés personal ni por su placer, sino porque creen que es necesario, vista la imposibilidad, en las adversidades por las que pasa el Estado, de encontrar mejores candidatos, o al menos tan buenos como ellos, para los puestos que van a ocupar.

—¡Espere, espere! —interrumpe Amaranta—. Usted está hablando del compromiso paradójico de gente honesta en un Estado medianamente podrido, en el que dominan de ordinario los carreristas, los aprovechadores y los demagogos. Una abnegación que, por lo demás, nunca ha servido para gran cosa. Me pregunto qué pasaría en un Estado ideal, sometido a principios justos.

—Si tal Estado llegara a existir, se organizarían allí competencias para no estar en el poder, tal como se organizan hoy en día para estar en él.

—¡Elecciones negativas! ¡Increíble! —se burla Glaucón.

—Uno se jactaría de haber sido elegido al fin para no ocupar ningún puesto. Porque, compuesto por mujeres y hombres libres, y dominado por la máxima igualitaria, el país consideraría, de modo unánime, que el verdadero dirigente no tiene en vistas su propio interés, sino únicamente el del pueblo entero. Y a la masa de los habitantes le parecería más tranquilo y más agradable confiar su destino personal a gente de confianza en vez de que se les confíe a ellos personalmente el destino de inmensas multitudes. Por lo tanto, no le concedo nada en absoluto a Trasímaco: lo que es justo no es y no puede ser el interés del más fuerte.

—Pero usted no nos ha dado la contrapartida positiva de su refutación al sofista —gruñe Amaranta—. ¿Qué es, a fin de cuentas, la justicia?

—Veremos eso más tarde. Por el momento, hay un punto que me inquieta en lo que ha dicho Trasímaco.

—¡Va a cambiar de caballo, lo estoy sintiendo! —declara Amaranta.

—Déjame decir ese punto. Trasímaco alega que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo. Y tú, Glaucón, ¿qué vida elegirías? ¿Qué hay de verdadero en esta jerarquía?

—¡Bah! —dice Amaranta—. El hermanito sabe demasiado bien lo que usted quiere que diga, y lo voy a decir en su lugar: la vida del justo ¡es lo máximo!

—Tanto uno como el otro —insiste Sócrates— han escuchado a Trasímaco detallar las ventajas inauditas de la vida injusta, ¿y todavía no están convencidos?

—Preferiría —resiste Amaranta— estar afirmativamente convencida de la superioridad del justo. Por el momento, me contento con no estar convencida de la del injusto. Seguimos empantanados en la negación.

—Por una vez, ella tiene razón —confirma Glaucón—. Demostrar directamente que A es superior a B es otra cosa que demostrar que no es verdadero que B pueda ser superior a A.

—¡Todos nuestros parabienes para el lógico! —exclama Sócrates—. Pero hay que elegir el método. Podemos proceder por vastas antítesis, discursos contra discursos. Exponemos en bloque todos los beneficios de la justicia y Trasímaco, luego, los de la injusticia. Habrá que enumerar esos beneficios en cada discurso, medir, en suma, lo que se haya dicho de un lado y del otro. Y necesitaremos justas exteriores para zanjar el litigio. La otra manera de hacerlo es proceder según el modelo del inicio de esta velada: a través de un juego ceñido a preguntas y respuestas construimos un acuerdo entre las dos partes, de modo tal que no se requiera un tercero exterior. Por turno, tanto los unos como los otros somos, a la vez, los que argumentan y los que juzgan.

—Es mucho mejor así —aprueba Glaucón.

Sócrates se vuelve entonces hacia Trasímaco, que se retrepó a medias en un sillón y, con la cara sombría, apenas si habla con la punta de los labios y

con el tono de hastío propio de aquel que “en peores plazas ha toreado”, a quien “no se la juegan” y que “ya no cree en nada”.

—¡Vamos, Trasímaco, ánimo! Retomemos las cosas desde el principio. ¿Sostienes que, comparada con la perfecta injusticia, la justicia perfecta se revela infinitamente menos ventajosa?

—Lo sostengo —desliza con desgano Trasímaco—, y ya les he dicho por qué.

—Veamos un poco. Sin duda, tú aplicas a la pareja real justicia—injusticia la pareja predicativa vicioso—virtuoso. Y supongo que le atribuyes, como todo el mundo, “virtuoso” a la justicia y “vicioso” a la injusticia.

De pronto, bajo el látigo de la suposición socrática, Trasímaco abandona su pose de escéptico fatigado. Y literalmente chilla:

—¿Quieres reírte? ¿Quieres hacerme una vez más la jugada de la ironía socrática? ¡El que ríe último ríe mejor, viejo zorro! Ya he demostrado que la injusticia es universalmente ventajosa para el hombre injusto, mientras que la justicia es universalmente perjudicial para el hombre justo.

—¿Alegas entonces que es la justicia la que es viciosa?

—No, no exactamente viciosa —matiza un Trasímaco contento de sí mismo—. Es muestra, más bien, de una noble inocencia.

—De tal suerte que —puntualiza Sócrates— la injusticia es, por su parte, vulgar.

—De ningún modo. Es muestra de una evaluación exacta de las circunstancias y de lo que se puede ganar con ella.

En este punto, Sócrates da signos de perplejidad. Se rasca la nuca y, luego:

—¿Es tu convicción, querido amigo, que los injustos son gente prudente que conoce a fondo la verdad de las situaciones?

—Si. A condición de que se trate, claro está, de gente capaz de esclavizar a una ciudad entera e incluso a todo un país. Parece que creyeras que te hablo de carteristas que les birlan la billetera a los pasajeros en el metro. No niego el interés de esos pequeños rateros, mientras no se dejen atrapar. Pero ni siquiera vale la pena hablar de ellos si lo que tenemos en

vistas son las injusticias en gran formato de los tiranos, cuyo retrato les he pintado hace un momento.

—No ignoro lo que tienes en mente —observa Sócrates—. Pero cada vez que vuelves a decirlo en público me sorprendo tanto como si nunca te hubiera oído perorar. Entonces, ¿clasificas sin dudar a la injusticia del lado de la virtud y la sabiduría, y a la justicia del lado opuesto?

—Perfecto, ¡y encantadísimo de asombrar a Sócrates!

El llamado Sócrates se rasca de nuevo la nuca con un aire soñador:

—Hay que reconocer que tu posición es, en consecuencia, muy fuerte. Por el momento, no veo qué se le puede objetar. Si plantearas que la injusticia es muy ventajosa pero a la vez admitieras, como casi todo el mundo, que es viciosa y repugnante, podríamos responderte apoyándonos en la opinión dominante. Pero está claro que vas a sostener que la injusticia es tan noble y magnifica como ventajosa. Todas las cualidades que le atribuimos a la justicia se las vas a atribuir a la injusticia, a la que con gran audacia intelectual has elevado al rango de la virtud y la justicia.

—Adivinas a la perfección las verdades que animan mis discursos.

—Y bien —dice con calma Sócrates—, no vamos a bajar los brazos por ello. Hay que seguir argumentando, al menos mientras estemos en derecho de suponer que dices lo que piensas. Porque efectivamente me parece, hombre dichoso, que no estás bromeando, y que con la mayor naturalidad nos revelas la verdad tal como la concibes.

—¿Pero qué cuernos te importa, perdonando la expresión, que te diga lo que pienso “verdaderamente” o no? Conténtate con refutar mi argumento explícito si eres capaz de hacerlo, algo de lo que dudo, y no pierdas el tiempo en hurgar en las vacías bolsas de basura de lo que pienso “verdaderamente”. ¡Como si se pensara “verdaderamente”!

—Tienes razón. Perdóname por haber pensado verdaderamente que pensabas verdaderamente. Así y todo, intenta responder algunas preguntas.

A partir de allí, lo que comienza verdaderamente es un duelo, y no con floretes abotonados. Amaranta, Glaucón, Polemarco y todos los otros cuentan los toques. Sócrates, el primero en desenvainar, esgrime:

—Dime, Trasímaco: a tu entender, ¿quiere el hombre justo afirmar su superioridad sobre otro hombre justo?

—¡Jamás! Si tuviera esa ambición, si quisiera aplastar a un rival en el terreno de la justicia, no sería el inocente bien educado al que me he referido.

—¿Desearía que una acción justa le permitiera dominar a otros justos?

—Por cierto que no, y por la misma razón.

—¿Y aventajar a un injusto, entonces? ¿Tendría el justo ese deseo? Y en cuanto a ese deseo, ¿lo consideraría él justo o injusto?

—Como buen pánfilo que es, el justo creería justo aventajar al injusto, pero sería incapaz de hacerlo.

—Que sea capaz o incapaz de hacerlo no es nuestro problema. Te pido tan sólo, mi tan querido, que precises tu pensamiento, que recapitulo así: el justo no estima en modo alguno digno de sí mismo aventajar al justo y no siente el deseo de hacerlo. Por el contrario, tiene el deseo de dominar al injusto y juzga que ese deseo es totalmente digno de sí mismo. ¿De acuerdo?

—No haces más que repetir mi respuesta.

—Soy prudente. Avanzo paso a paso en la construcción de un pensamiento que tú y yo deberemos compartir. Pasemos al hombre injusto. ¿Pretende él aventajar al justo y actuar de manera tal de neutralizar toda acción justa?

—¡Es evidente! El deseo propio del injusto es la dominación universal.

—Por lo tanto, ¿deseará también el injusto aventajar al injusto y neutralizar por su propia acción toda acción injusta exterior, de manera tal de asegurar su poder sobre todo?

—Nada que repetir. ¡Cómo me cansas!

—O sea que estamos de acuerdo acerca de la relación que mantienen el justo y el injusto tanto con sus semejantes como con sus contrarios.

—¡Eh, eh! —interviene Glaucón—. ¡No tan rápido! El argumento comenzó como para ser retorcido. Un poco de formalismo no vendría nada mal.

—Pero no te incomodes —dice Sócrates—; eres tú el lógico.

—Veamos —dice Glaucón, contentísimo de poder ubicar sus fórmulas —. Llamo J al justo en general, y si hay que distinguir entre dos justos, serán J_1 y J_2. Llamo I al injusto en general, y si hay que hacer distinciones,

I_1 e I_2. Anoto la relación "aventajar a" como se hace en matemática en el caso de desigual. Por ejemplo, $J > I$ quiere decir que el justo domina al injusto. Es una simple notación, eh, por el momento no es una verdad. Anoto como "igual" en matemática la relación "no aventajar a" o "ser semejante o idéntico a". Por ejemplo, $J_1 = J_2$ quiere decir que dos justos son semejantes. Es sencillísimo.

—¿Y entonces? —comenta Amaranta con acritud.

—Entonces puedo escribir en dos fórmulas, con toda claridad, en qué punto estamos. Del lado del justo, tenemos: $[(J_1 = J_2)$ y $(J > I)]$. Lo cual formaliza que, para un justo, dos justos no tienen que aventajarse uno al otro, pero que un justo debe aventajar a un injusto. Del lado del injusto, tenemos: $[(I > I_2)$ y $(I > J)]$: el injusto tiene que aventajar tanto a cualquier otro injusto como a cualquier justo.

—Bueno —dice Amaranta—, es exactamente lo que Trasímaco y Sócrates han dicho. ¿Para qué sirve todo esto?

—Ya verás —dice Glaucón, con aire enigmático—, ya verás…

—En todo caso —retoma Sócrates—, henos aquí todos de acuerdo, en la forma y en el fondo. Pasemos a las verdaderas dificultades. A tu entender, excelentísimo Trasímaco, ¿el injusto es saber y sensatez, mientras que el justo es analfabetismo y atontamiento?[*]

—Hablas por mi boca —se mofa Trasímaco.

—¿Diremos entonces que el injusto es semejante a todo hombre cuya determinación subjetiva es saber y sensatez?

—Es trivial. ¡Un hombre que tiene cualidades se parece al que también las tiene y difiere del que no las tiene! He aquí lo que el gran Sócrates acaba de descubrir.

—¿Qué piensa de esto el lógico? —pregunta Sócrates, insensible al sarcasmo.

Glaucón salta sobre la ocasión:

—Si S designa al hombre sabio y sensato, la posición de Trasímaco, con las notaciones precedentes, da: $I = S$.

—Y por supuesto —dice Sócrates—, dado que el justo es analfabeto y atontado, Trasímaco dixit, se parecerá al hombre ejemplarmente atontado y analfabeto por completo. En términos lógicos, ¿qué resulta de esto?

—Si A designa al hombre analfabeto y atontado —dice Glaucón—, la posición de Trasímaco se escribe J = A.

—¡Perfecto! Ahora hablemos de música y de medicina.

—En suma —dice Trasímaco con amargura—, ¡no dejemos piedra sin remover!

—Pero no, si son sólo analogías… Respecto de la música, el músico es sensato y sabio, y el que no sabe leer una nota no es ni una cosa ni la otra. Del mismo modo en que, en lo que atañe a la salud pública, el médico es sensato y sabio, y los otros no lo son.

—¿A dónde quieres llegar? —se impacienta Trasímaco.

—Excelente amigo, ¿piensas que cuando un músico afina un piano es su deseo aventajar a otro músico en materia de aumento o disminución de la tensión de las cuerdas? ¿O no lo es, antes bien, el de llegar a un resultado que cualquier otro músico competente estimaría correcto?

—Como hay una sola posición correcta de la cuerda, es tu segunda hipótesis la buena.

—Por el contrario, nuestro afinador tendrá sin duda la idea de hacerlo mejor que un quídam que apenas si sabe lo que es un piano, ¿no?

—No me rehusaría a darte el gusto de verme aprobar semejante puerilidad.

—¿Y qué dice el lógico?

—Si M designa al músico en general —dice Glaucón, un poquitín pedante—, N, al nulo en música, y M_1 y M_2, a músicos diferentes, tenemos: $[(M_1 = M_2)$ y $(M > N)]$.

—¡Hombre, cómo se parece a las fórmulas del justo! —observa Amaranta.

—¡No vayamos más rápido… que la música! —bromea Sócrates—. Creo que es también evidente que no será la idea principal del médico, al menos no como idea propiamente médica, aventajar a otro médico. Su idea será curar al enfermo, tomando las decisiones que discute y comparte con sus colegas. Por el contrario, aventajará a un quídam que no sabe distinguir una rubeola de un golpe de calor. De manera general, el que es sensato y sabio en un dominio determinado, el S del joven Glaucón, aspira a hacer las cosas tan bien como sus semejantes y a aventajar al que no sabe nada en la

materia. En cambio, el que no es ni sensato ni sabio, si tiene la arrogancia escandalosa de meterse en lo que ignora, declarará que aventaja a todo el mundo, a los sabios y a los ignorantes mezclados, pues no está en condiciones de distinguir los unos de los otros. ¿Qué dice de todo esto el lógico?

—Si retomo S para anotar al que es sensato y sabio, y si anoto A en el caso del “analfabeto” y “atontado”, o sea, al pretencioso que no conoce nada en la materia, obtendría, formalizando, sus opiniones respectivas:

$$\text{Para } S_1\text{: } [(S_1 = S_2) \text{ y } (S > A)]$$
$$\text{Para } A_1\text{: } [(A_1 > A_2) \text{ y } (A > S)]$$

—¡Exactamente como hace un rato para J e I! —exclama Amaranta.

—Y sí —aprueba Sócrates—. Puedes comparar las fórmulas, bien amado Trasímaco. Tú has alegado que el injusto era sensato y sabio, y por lo tanto que Glaucón debía escribir I = S. Y, desde luego, sostenías también que el justo, en tanto contrario del injusto, no era ni sabio ni sensato, sino analfabeto y atontado, lo cual se puede anotar, según nos propone Glaucón: J = A. Pero ahora ves bien, después de nuestros ejemplos y estas fórmulas, que si el injusto es sensato y sabio, anotado S, debe de creer que iguala a todo sensato y sabio, o sea a todo injusto, y que sólo aventaja al que es analfabeto y atontado, o sea al justo. Mientras que el justo, como es analfabeto y atontado, anotado A, debe de tener la pretensión de aventajar a todo el mundo. Ahora bien, has afirmado con violencia hace un rato —y Glaucón formalizó tu convicción— que era exactamente lo contrario: es el injusto el que, a tu entender, aventaja a todo el mundo.

—Es muy posible —dice Trasímaco, fingiendo indiferencia.

—¿Qué sucedió entre tanto? Sencillamente, agregaste dos enunciados suplementarios a lo que te permitía concluir que el injusto aventaja a todo el mundo: que el injusto es sensato y sabio y que el justo es analfabeto y atontado. Como eso te lleva al foso fangoso de una contradicción, hay que abandonar esos enunciados suplementarios; en realidad, tenemos que invertir las cualidades: es el justo el que es sensato y sabio, y el injusto es analfabeto y atontado.

—Hemos demostrado por el absurdo —anuncia con solemnidad Glaucón— que debemos plantear: J = S e I = A.

—Hagan lo que quieran —dice Trasímaco.

—También debes dejar por sentado, vista la fuerza de una demostración cuyas etapas has ratificado en su totalidad, que el justo está en la verdad del saber, y el injusto, en la noche de la ignorancia.

Trasímaco acuerda en este punto a duras penas y con desgano. Y suda la gota gorda a pesar de que, en el corazón de la noche, la brisa del mar refresca la habitación. Los asistentes afirman incluso haber visto lo que nunca nadie hubiera creído posible ver: ¡Trasímaco ruborizándose!

Así y todo, Sócrates quiere meter el dedo en la llaga:

—Que la justicia es sensatez y saber es de aquí en más tan verdadero para ti como para mí. Pero hay otro punto que me interesa. Alguien ha dicho, no sé cuál de entre nosotros, que la injusticia es más fuerte que la justicia, ¿te acuerdas de eso?

—Me acuerdo —masculla Trasímaco—. Pero lo que acabas de decir no me gusta. ¡Para nada! Y yo tendría mucho que decir sobre lo que has dicho, y mucho más sobre lo que has dicho que yo debía decir. No obstante, si tomo la palabra, sé muy bien que vas a aducir que, en lugar de dialogar contigo, arengo a las multitudes. Mi conclusión es clara y neta: o bien me dejas hablar como quiero, o bien, si te apegas a tus supuestos "diálogos" como a la niña de tus ojos, ¡continúa! ¡Interroga! Yo voy a hacer como si escuchara a una vieja que no para de relatar cuentos chinos: murmuraré "¡sea!" con un aire ausente y moviendo la cabeza.

—¡No digas "sí" con la cabeza si tu íntima convicción es "no"!

—Haré lo que más te guste, puesto que me prohíbes hablar. ¿Qué más quieres?

—Nada en absoluto. Haz según tu deseo. Yo, por mi parte, planteo preguntas.

—Puesto que nos impones tus planteos, plantea sin descanso y descansaremos luego —se burla Trasímaco.

—Es —continúa pacientemente Sócrates— la misma pregunta que quedó planteada hace un rato, para que la discusión no pierda su unidad: ¿qué puede ser la justicia confrontada con la injusticia? Alguien ha dicho,

ya no sé cuándo, que la injusticia era más fuerte y le abría a la vida más posibilidades que la justicia. Ahora que sabemos que la justicia es sabiduría y virtud, es muy fácil concluir que es ella la más fuerte, dado que la injusticia no es más que ignorancia. Éste es un punto que, en adelante, ninguno puede desconocer. Sin embargo, no es mi deseo aventajar por medios tan sencillos, sino tomar las cosas por otro sesgo. ¿Aceptarías decir que el pasado, el presente y el futuro vieron, ven y verán a Estados injustos esclavizar injustamente a otros Estados, oprimirlos por largo tiempo bajo sus botas o intentar hacerlo?

—¡Por cierto! Y el mejor Estado, lo cual quiere decir aquel cuya injusticia es más resplandeciente, se esforzará en ello mejor que cualquier otro.

—Ya sé —responde Sócrates, tranquilo— que tal es tu posición. Pero aislemos el punto siguiente: supongamos que un Estado se vuelve más poderoso que otro. ¿Puede organizar su dominación sin recurrir en modo alguno a cierta representación de lo que es la justicia? ¿O hace falta que entre en escena, por las buenas o por las malas, una norma de ese género, por más ilusoria que sea?

Trasímaco evita con habilidad la trampa de una respuesta unívoca:

—Si partimos de la premisa que tú nos impones, a saber, que la justicia es sensatez y sabiduría, toda dominación durable requiere una suerte de justicia. Si, tal como yo lo sostengo, la que es sensatez y sabiduría es la injusticia, una dominación racional y eficaz exige la injusticia, e incluso la injusticia absoluta.

—En todo caso, querido Trasímaco, me alegra que no te contentes con menear la cabeza para decir “sí” o “no”. Tus respuestas son totalmente corteses. Tengo así la prueba de que no soy una vieja que chochea.

—Es sólo para darte el gusto.

—¡Es una buena idea la de darme el gusto! Dame entonces el gusto de seguir respondiéndome. A tu entender, el triunfo de una acción colectiva, incluso injusta por completo, ¿es compatible con el reino desencadenado de la injusticia en el interior del grupo concernido? Pienso en un partido político, en un ejército, y hasta en una tropa de bandoleros o de ladrones que se supone están comprometidos en una acción injusta.

—Sin duda, no lograrán su mala jugada si se pasan todo el tiempo poniéndoles palos en las ruedas a sus queridos colegas.

—Y si renunciaran a esa injusticia interna, ¿lo lograrían mejor?

—Es claro —dice Trasímaco, con tono desabrido.

—¿Y por qué, entonces? ¿No será que la injusticia excita en todos los grupos las divisiones brutales, los odios y las riñas, mientras que de la justicia procede una amistosa convergencia de los sentimientos y de los pensamientos?

—¡Vamos, vamos, Sócrates! Ya no quiero debatir contigo.

—Eres demasiado bueno, mi querido amigo. Una pregunta más todavía. Constatamos que, por todas partes, apenas hay injusticia, hay odio. Que uno sea libre o esté esclavizado no cambia nada: la injusticia conduce a que todo el mundo deteste a todo el mundo. Es el triunfo de las divisiones más feroces y de la imposibilidad de hacer todos juntos lo que fuere. Incluso si no hay más que dos personas, se dividirán, hostiles, y se odiarán una a la otra tanto como odian a la gente justa. Y si, finalmente, no hay más que una sola persona, excelentísimo Trasímaco, ¿no seguirá siendo implacable esta propiedad de la injusticia? ¿No se dividirá la persona en cuestión contra sí misma?

—Siento que quieres que así sea.

—Y sientes bien. Se instale donde se instale, ciudad, nación, partido, ejército o una comunidad cualquiera, la injusticia acarrea de inmediato, por la exacerbación de las escisiones y los conflictos, la impotencia para actuar del grupo concernido. Luego vuelve a ese grupo enemigo de sí mismo y, a la vez, de todos aquellos que se le oponen por el hecho de perseverar, por su parte, en la justicia. Incluso si se asienta en un solo individuo, producirá en él efectos del mismo orden, puesto que está en su naturaleza producirlos. Lo volverá incapaz de actuar porque provocará su división íntima y la imposibilidad de toda convergencia amistosa entre él mismo y él mismo. Al final, será el enemigo encarnizado tanto de su propia persona como de todos aquellos a los que la justicia anima. ¿Pero puedo aún hacerte una pregunta, eminente retórico?

—Puedes tanto como no puedes —dice a modo de enigma Trasímaco.

—Es una pregunta muy sencilla: ¿no son los dioses justos?

—Adivino que deseas que lo sean.

—Y adivinas bien. De eso se sigue que el injusto será también enemigo de esos dioses de los que el justo es amigo.

—Trágate con apetito tus propios discursos azucarados, Sócrates. Seguro que no voy a contradecirte. Tienes a toda tu claque contigo.

—Vamos adelante, entonces. Me servirás tu parte de golosinas respondiendo a mis preguntas. Hemos demostrado que los justos aparecen en las arenas del mundo dotados de más sabiduría, cualidades subjetivas y capacidades prácticas que los injustos, que son incapaces, por su parte, de unirse para hacer lo que fuere. Algunos aducen que, a pesar de su injusticia patente, ciertos personajes llegaron a actuar en común con vivacidad y éxito. Esos "algunos" meten la pata hasta la coronilla. Si los supuestos personajes hubieran sido absolutamente injustos, no se habrían socorrido los unos a los otros, y toda su empresa habría fracasado. Está claro que les quedaba un chiquitín de justicia, la suficiente, en todo caso, para no perjudicarse los unos a los otros en el momento mismo en que todos juntos perjudicaban a sus enemigos. Fue esa pequeña dosis subsistente de justicia la que les permitió actuar como actuaron. Cuando se embarcaron en la injusticia, lo hicieron sólo corrompidos a medias por la injusticia. Porque los que están corrompidos por entero y practican la injusticia sin el más mínimo residuo de justicia son incapaces de hacer lo que fuere. Es así como suceden las cosas, y de ningún modo como has afirmado hace un rato que sucedían. En cuanto a saber si la vida del justo es mejor y más feliz que la del injusto, pregunta que nos habíamos prometido plantearnos, se puede decir que ahora conocemos su respuesta, e incluso que esa respuesta es evidente, ya que se deriva de inmediato de todo lo que acabamos de decir. No obstante, mirémoslo más de cerca. No se trata de una simple astucia retórica, sino de la regla según la cual importa vivir.

—Si quieres mirarlo más de cerca —puntualiza Trasímaco—, acércate.

—Me pareces corroído por la ironía, pequeño camarada. Dime más bien: a tu entender, ¿tiene el caballo una función propia?

—¡Admirable Sócrates, vamos! Sigamos ahora con tu dialéctica caballuna. Sí, el caballo tiene usos particulares.

—Y la función —ya sea la del caballo, la del jabato o la de la boa constrictor— es lo que sólo se puede hacer con ese animal. O al menos lo que se hace lo más perfectamente posible con él. ¿No es cierto?

—Es cierto. Y cuando hayas terminado tu demostración, me dirás al oído cuál es exactamente la función del jabato y la de la boa, sea o no constrictor.

—¡Te burlas de mis ejemplos, caramba! Te propongo otro. Sólo se puede ver con los ojos y oír con los oídos. O sea que ésas son sus funciones. Otra cosa: se podría podar la viña con un gran cuchillo, un hacha pequeña o una larga sierra. ¿Estás de acuerdo?

—¡Te veo como si estuviera allí! ¡Sócrates cubierto de aserrín aserrando la cepa con su silbante sierra!

—Pero el mejor instrumento es un hocino de viñador, realizado precisamente para podar la viña.

—¡Que sí! ¡Ya lo creo! Como decía el poeta:

Para podar la cepa empúñese el hocino,
que sierra, hacha y cuchillo no valen un comino.[*]

—¡Ése sí que es un verdadero bucólico! En todo caso, podar la viña es la función del hocino.

—¡Te digo “sí, sí, sí”! ¡Te aplaudo! En eso eres buenísimo: Sócrates, el gran filósofo serpentino del hocino.

—Tu “¡Hurra!” admite que la función de una cosa consiste en lo que únicamente hace ella o en lo que, en todo caso, hace mejor que las otras. Pero lo que tiene una función debe tener también una cualidad que le es propia, gracias a la cual la función es efectiva. Así, los ojos o los oídos tienen una función definida —ver u oír— gracias a la disposición particular de esos órganos, a la cualidad de esa disposición. Si los órganos tuvieran la cualidad contraria…

—¿Quieres decir la ceguera en lugar de la potencia de ver?

—Aquello que es la cualidad propia de un órgano o lo que es el defecto contrario a tal cualidad compete a la fisiología y no es aquí nuestro problema. Te pregunto tan sólo si es a partir de su cualidad propia que los existentes hacen funcionar la función que les es asignable, si es cuando operan según el defecto opuesto a tal cualidad que la función disfunciona.

—Están hablando un poco en jerga —murmura Amaranta.

—¿Pero es o no cierto? —se irrita Sócrates.

—Es cierto para todo existente que es definible por su función —interviene Glaucón.

—Es el momento decisivo, aquel en que encontramos la pista que nos llevará a la meta —dice Sócrates, no sin cierta solemnidad—. ¿No hay una función propia del Sujeto que ningún otro existente puede asumir y que se llama "prestar atención a" o "aplicar principios" o "tener la intención de" y así sucesivamente? ¿Podríamos atribuir esas funciones a otra cosa que a un Sujeto? ¿Y no se requiere decir que le son propias? Incluso el hecho de vivir, en su sentido más profundo, ¿no es una función propiamente subjetiva?

—Sí, dejemos, dejemos eso —dice con negligencia Trasímaco.

—Se sigue de ello, por ende, que el Sujeto tiene una cualidad propia, una virtud singular, sin la cual no podría cumplir con sus funciones.

—Admitamos esta virtuosa cualidad —dice Trasímaco, inclinándose como ante un prefecto de provincia.

—Deberás admitir también las consecuencias lógicas de esta primera admisión.

—¿Cuáles?

—Un Sujeto viciado, reactivo u oscuro se orienta mal o sólo tiene intenciones pervertidas. En cambio, un Sujeto fiel, en conformidad con sus propios principios, sabe cumplir de un modo totalmente correcto sus obligaciones.

—Te concedo todos los cuentos morales que quieras.

—¿No hemos declarado de común acuerdo que la justicia es la cualidad esencial del Sujeto, su virtud singular, y que la injusticia es su vicio capital?

—Era para darte el gusto.

—¡Una razón tan buena como cualquier otra! Y de la cual resulta una conclusión definitiva: el individuo que participa en el devenir de un Sujeto justo tendrá una vida digna de ese nombre, y el injusto, una vida lamentable.

—¡Ahí estamos! La dialéctica de Sócrates da vueltas como una ardilla en su jaula. Porque tu enunciado, ese, “el justo tiene una buena vida”, es sencillamente tu convicción inicial. ¡Y pretendes hacemos creer que es el resultado de tu razonamiento! ¡Pasémoslo por alto!

—Aquel cuya vida es una verdadera vida es feliz, e incluso bienaventurado. Aquel cuya vida es indigna es infeliz. Así llegamos al fin a este enunciado crucial: el justo es feliz; el injusto, infeliz. Ahora bien, no es ventajoso ser infeliz, y sí lo es ser feliz. Puedo al fin afirmarlo categóricamente: no es verdadero, profesor Trasímaco, que la injusticia es más ventajosa que la justicia.

—¡Al profesor Sócrates no le queda más que fiestear hasta la mañana! Y yo, Trasímaco, no puedo menos que cerrar el pico. Sé comportarme, amigos. Van a ver lo que es el silencio de un virtuoso de los discursos. ¡Pero no por eso dejo de pensar!

Dicho esto, Trasímaco toma un sillón en el rincón más sombrío de la habitación, se sienta y cierra los ojos. Va a permanecer así, por largo tiempo, inmóvil por completo. Aunque sin mirarlo, Sócrates se dirige a él:

—Eres el covencedor de la justa, querido Trasímaco. Me has respondido casi amablemente, dejando de lado tus grandes aires y tus discursos de plomo. A mi entender, el festín intelectual no ha sido muy nutritivo. Pero es por mi culpa y no por la tuya. Actué como esos golosos que se precipitan sobre la fuente que se acaba de servir en la mesa sin haber saboreado en verdad la precedente. Al principio, buscábamos una sólida definición de la justicia. Antes de haberla encontrado, me lancé a examinar una pregunta derivada a propósito de los predicados que convienen a la justicia: ¿es vicio e ignorancia, o sabiduría y virtud? Y he aquí que otra pregunta vino de través: ¿es la injusticia más ventajosa que la justicia? Dejé de inmediato el tema precedente para tratar ese otro temita… El resultado de todo nuestro diálogo es que no sé nada. Porque si no sé qué es la justicia, sabré menos

aún si merece o no ser llamada virtud, y mucho menos aún si aquel que es justo es feliz o infeliz.

Del mismo modo que Trasímaco, pero al otro lado del salón, Sócrates se hunde en su sillón y se enjuga la frente. Luego:

—Perdónenme, jóvenes. Ya es tarde, estoy muy cansado. Ha habido oleadas de palabras y no sabemos más que cuando caminábamos medio borrachos, en la ruta de Atenas, después de la fiesta de la Venus del puerto.

II. Preguntas apremiantes de los y las jóvenes (357a-368d)

DESPUÉS DE SU espectacular victoria —y con Trasímaco amohinado en su rincón sombrío, reducido al silencio—, Sócrates pensaba que podía reposar sobre sus laureles. Por cierto, había admitido que, a fin de cuentas, había fracasado en definir la justicia. Pero había prohibido que se aceptara que la justicia coincide con el reino de la fuerza. Creía entonces haber llegado al término de su esfuerzo. Muy pronto comprendió que sólo estaba en su preludio, cuando el joven Glaucón, revelándose aún más combativo que lo que lo era su hermano mayor (conocido en su círculo con el sobrenombre Platón—el—trapisondista), desaprobó la capitulación del sofista y se lanzó en una verdadera diatriba:

—Querido maestro, seamos serios. Lo que está en juego en toda esta justa intelectual es saber si, en toda circunstancia, el justo es superior al injusto. Entonces, o una cosa o la otra: o bien usted se contenta con la apariencia —y hace como si nos hubiera convencido—, o bien lo que desea es convocamos a una verdad.

—A una verdad, desde luego —protesta Sócrates—, al menos si puedo.

—¡Lejos está de ese objetivo! —dice Glaucón, excitadísimo por poder tomar el timón del diálogo—. Debería comenzar por clasificar las diferentes especies de lo que usted llama uniformemente “el bien”. Yo veo al menos tres. Está primero el bien que no buscamos con vistas a sus efectos, sino porque lo queremos en su ser. Por ejemplo, el hecho mismo de regocijarse, los placeres inocentes por los cuales, en el tiempo, a aquel que es su sujeto no le ocurre nada más que el puro hecho de regocijarse con ellos. Está luego el bien que amamos por sí mismo y, a la vez, por los efectos que de él

dependen; por ejemplo, pensar, ver, tener buena salud… Queremos a los bienes de esta especie por ese doble motivo. Hay, finalmente, una tercera forma del bien; por ejemplo, entrenarse en gimnasia, curarse de una enfermedad, la medicina misma, o toda otra práctica lucrativa. Y de esos bienes se puede decir, al mismo tiempo, que son penosos y que nos son útiles. No los deseamos por sí mismos, sino tan sólo por el salario que reportan o, de modo más general, por los efectos que acarrean.

Sócrates aprueba la clasificación, no sin preguntarle al joven a dónde quiere llegar. Entonces, Glaucón:

—¿En qué categoría coloca usted a la justicia?

—¡En la más bella de las tres, la segunda! En la de los bienes que hay que amar, si uno quiere llegar a la felicidad, a la vez en si mismos y por los efectos que producen.

—¡Debo decirle, Sócrates, que no está usted en el campo mayoritario! La mayoría de la gente clasifica a la justicia en la tercera categoría, la de los bienes cuya forma intrínseca no es sino disgusto y que uno está, pese a ello, forzado a practicar, por el salario o para proteger su reputación contra las opiniones insidiosas. Visto lo que esos bienes son en sí mismos, hay que huir de ellos, hasta tal punto son penosos.

—Sé muy bien —retoma Sócrates— que se piensa así como dices, en todas partes y siempre. Trasímaco, por lo demás, nos lo remachó en los oídos: "¡Alabemos a la injusticia! ¡Sancionemos a la justicia!". Pero yo marcho a mi ritmo. Comprendo rápido sólo si me explican por largo rato.

—Entonces —dice Glaucón, contentísimo de ubicar un parlamento más —, escúcheme. Acaso esté usted de acuerdo. Creo que Trasímaco, hipnotizado por usted como por una serpiente, capituló mucho antes de lo que era necesario. A mi juicio, no estamos aún en el punto en que la demostración de una u otra tesis procede según el pensamiento auténtico. Deseo comprender qué son intrínsecamente justicia e injusticia, y cuál es su acción natural inmanente en un sujeto en el que se supone residen. Las historias de salario y de efectos colaterales me importan un bledo. He aquí mi plan, y a usted se lo someto, querido maestro. Retomando de algún modo el rol de Trasímaco, desarrollaré tres puntos. Primer punto: recapitulación de la esencia y de la proveniencia de la justicia, al menos tal

como la ve la opinión dominante. Segundo punto: mostrar que todos aquellos que reglan su acción según la idea de justicia lo hacen contra su íntimo deseo, bajo el imperio de la necesidad, y en modo alguno porque ella es un bien. Tercer punto: tienen razón al actuar así, puesto que, según ellos, la vida del injusto es infinitamente superior a la del justo.

Sócrates parece entonces impacientarse:

—Nos inundas con “según la opinión dominante”, “todos aquellos que” y otros “según ellos”. Pero tú, Glaucón, ¿qué piensas? La filosofía no es como esos debates “democráticos” en los que uno examina con amabilidad las opiniones de los otros y se inclina ante las mayorías de circunstancia. Entre nosotros, corremos el riesgo de la verdad.

—¡Sócrates! —dice Glaucón, espantado—. ¡Usted sabe bien que no pienso como Trasímaco! Confieso, sin embargo, que me siento un poco molesto en lo que respecta a esta cuestión. Por un lado, zumban en mis oídos los potentes discursos de ese Trasímaco y, detrás de él, de batallones enteros de rudos sofistas; por el otro, no digo a nadie sostener, como yo quisiera, la tesis de la superioridad de la justicia sobre la injusticia. Querría, en efecto, que se glorificara a la justicia en sí, según su propio ser, y creo que es sobre todo a usted, Sócrates, a quien le corresponde hacerlo. Voy a esforzarme pues, por mi parte, en elogiar la vida del injusto, después de lo cual le indicaré en qué sentido querría escucharlo condenar la injusticia y elogiar la justicia. ¿Le conviene este plan?

—¡Por completo! No veo cuestiones cuya discusión sea más urgente que las que me sometes. En todo caso, para un Sujeto que piensa…

—¡Y luego existe! —dice Amaranta con una risa contenida.

—¡Muy gracioso! —comenta Glaucón con aspereza, como quien no aprecia las bromas anacrónicas—. Escúchenme los dos. Voy a tomar el toro por las astas. La justicia, ¿qué es? La justicia, ¿de dónde viene?

Sócrates, Amaranta y los otros espectadores de este torneo mental, al ver que se viene una exposición masiva, se estiran ruidosamente y se extienden sobre los almohadones. Pero no tienen ninguna chance de intimidar a Glaucón:

—Casi todo el mundo dice que, si uno deja que las cosas pasen con naturalidad, es bueno cometer una injusticia, mientras que es malo sufrirla.

No obstante, es todavía peor sufrirla que lo bueno que es cometerla. La consecuencia de tal disimetría es que, a fuerza de ver esas innumerables injusticias cometidas o sufridas, de las que las mismas personas, activas y luego pasivas, hacen a su turno la experiencia, aquellos que no tienen la fuerza ni de evitar sufrir ni de imponer su voluntad se persuaden de que lo mejor es firmar todos juntos un contrato gracias al cual nadie cometerá ni sufrirá una injusticia. Tal es el origen de la institución de las leyes y de los tratados. Los mandamientos de la ley son entonces declarados "legales" y "justos". He aquí, queridos amigos, la génesis de la justicia, he aquí su estructura: a media distancia del bien supremo, que es cometer la injusticia sin que jamás se haga justicia, y del mal radical, que es sufrir la injusticia sin poder vengarse. Ustedes piensan, sin duda, que este término medio de la justicia suscita muy poco el entusiasmo. De hecho, nadie ama a la justicia como se ama a un bien verdadero. Como mucho, uno la honra por debilidad, incapaz como es de cometer la injusticia. Porque aquel que es capaz de injusticia y es un hombre de verdad ¡se guardará bien de firmar un contrato que impida cometerla! ¡Tendría que estar loco! Así, he dicho todo, según la opinión común, acerca de la naturaleza intrínseca de la justicia y de su proveniencia natural.

Llego entonces a la pregunta decisiva: ¿es a pesar de ellos, por la sencilla razón de que no tienen la fuerza de ser injustos, que tantos obedecen a los imperativos de la justicia? Lo mejor es que les represente las cosas contándoles una fábula, una suerte de ficción racional. Concedámosles al hombre justo y al hombre injusto la licencia de hacer exactamente lo que quieren y observemos a dónde los conduce, a uno y al otro, el deseo: sorprenderemos entonces al justo en flagrante delito de injusticia. ¿Por qué? Porque lo que encuentra bien el movimiento natural del animal humano es exigir siempre más de lo que tiene. Si obedece a una norma igualitaria, es sólo bajo la obligación de la ley.

La experiencia ficticia que me viene a la mente es la de dar al justo y al injusto el poder mágico del anillo de Giges. Ustedes conocen esta historia. Hace algunos siglos, un pastor llamado Giges cuidaba los corderos merinos del rey de Thule. Un día, una tormenta sacude el campo en que pacían las bestias, se abre una enorme grieta y Giges, estupefacto pero valiente,

desciende al agujero. La leyenda dice que encuentra entonces incomparables tesoros, en medio de los cuales un extraordinario caballo de bronce hueco y provisto de ventanitas. Giges introduce la cabeza en una de esas aberturas y ¿qué ve en el vientre del caballo? El cadáver de un gigante, desnudo por completo, salvo que en su mano reluce un anillo de oro. Giges, sin reflexionar, roba el anillo y huye. Algunos días más tarde tiene lugar la reunión mensual de los pastores, en la que preparan un informe sobre el estado de los rebaños y los stocks de lana merino para sometérselo al rey de Thule. Giges está allí, en medio de los otros, con el anillo en el dedo. Como siempre, hay parlanchines incorregibles que obstruyen la reunión, y Giges se enoja en serio. Maquinalmente, vuelve el engarce del anillo hacia la palma de la mano. ¡Milagro! ¡Giges es invisible! Atónito, oye a sus colegas, sentados a su lado, hablar de él como de un ausente. Vuelve el engarce en sentido inverso, hacia la parte superior de la mano y ¡upa! Es de nuevo visible. Repite más de una vez la experiencia; ninguna duda: el anillo tiene un poder mágico. Si uno vuelve el engarce hacia el interior, es invisible, y al volverlo hacia el exterior, es visible. Entonces Giges se hace elegir delegado de los pastores ante el rey. Va al palacio. Actúa a su gusto y, gracias al anillo mágico, a veces a descubierto, a veces absolutamente invisible, se acuesta con la reina, ella se enloquece con él y deviene de ahí en más su cómplice: ambos le tienden una trampa al rey y lo matan. El pastor Giges, con su anillo como única arma, se adueña del poder.

Y he aquí, ahora, nuestra experiencia crucial: tenemos dos anillos como el de Giges y ponemos uno en el dedo del justo y otro en el del injusto. Entonces constatamos —es una evidencia— que, tanto en un caso como en el otro, no hay nadie cuyo acero mental sea de tal temple que se atenga a la estricta justicia y se imponga no tocar los bienes ajenos cuando puede, sin correr ningún riesgo, tomar todo lo que quiera en el mercado, entrar por la noche a la casa de sus vecinos para violar allí lo que mejor le parezca, asesinar a los amos y liberar a los esclavos, en resumen: actuar entre los hombres como el igual de un dios. Desde ese momento, quedaría claro que no hay ninguna diferencia entre nuestros dos tipos humanos, el justo y el injusto, uno y otro orientados por igual en la existencia, y creo que tendríamos una prueba decisiva del punto que nos ocupa: nadie es justo por

su propia voluntad, se lo es sólo obligado y forzado. Ser justo nunca es considerado como un valor intrínseco que ilumina la vida privada, puesto que un individuo no ha imaginado, antes de que las circunstancias le permitieran ser injusto, que él es injusto. En efecto, todo animal humano se representa la injusticia como infinitamente más ventajosa para los intereses privados que la justicia. Y sin lugar a dudas es cierto, si uno le cree a Trasímaco y a sus consortes, de cuyo discurso nutro en este momento mi discurso: si alguien que dispone de los poderes del anillo de Giges no soportara ser injusto y no diera libre curso al deseo violento de apoderarse de aquello con lo que los otros gozan, todos los que estuvieran al corriente lo considerarían como un loco desdichado. En público, por supuesto, lo elogiarían con palabras melosas, pero con la única esperanza de engañar a su mundo, aterrorizados como estarían por la idea de sufrir, ellos, alguna injusticia feroz. Esto es todo en cuanto a un aspecto de la cuestión.

Pasemos ahora al juicio que concierne a la calidad de vida de nuestros dos tipos humanos. Sólo seremos capaces de tomar la decisión correcta si los llevamos, respectivamente, al supremo grado de justicia y al supremo grado de injusticia. Si no, no comprenderemos ni jota. ¿Cómo organizar esta diferencia máxima? Ya se trate del hombre justo o del hombre injusto, no les quitemos la más mínima parcela de su determinación propia, justicia en el caso de uno, injusticia en el del otro. Planteemos que cada uno representa la perfección de su tipo. Que el injusto, por ejemplo, haga como los técnicos superiores: un eminente médico o un excelente piloto saben con precisión de qué los hace capaces su saber hacer y qué no les permite llevar a cabo. Se obstinan si la situación corresponde al primer caso, y abandonan la partida si corresponde al segundo. Si por ventura se equivocan, saben rectificar el tiro. El hombre injusto debe también, si quiere ser un auténtico injusto, mantener en el más grande de los secretos las injusticias que no deja de cometer. ¡Injusto de mala estofa el que se deja atrapar! Porque el grado supremo de la injusticia consiste en parecer justo en el momento mismo en que no se lo es. Concedámosle al injusto perfecto esta forma perfecta de la injusticia sin quitarle la más mínima parcela de ella. ¡Que sea en el momento mismo en que es más injusto cuando la opinión general le acuerde el título de campeón del mundo de la justicia! Y si por casualidad

desacierta en sus bajas intrigas, que sea capaz de rectificar el tiro. Por ejemplo, si se denuncia, con pruebas en mano, una de sus injusticias, él sabrá, con su elocuencia capciosa, convencer a la muchedumbre de que está en su buen derecho y volverla a su favor. Si no, pasará por la fuerza, gracias a su valentía y su vigor, si hay que llegar a las manos, o por sus cómplices y su dinero, si hay que corromper y reducir al silencio la acusación. Frente a este tipo de hombre, hagamos el retrato del justo, un hombre tan simple como noble, del género de aquellos de los que Esquilo dice:

> No es con el parecer sino con el ser del Bien
> que mensura tal hombre lo que le corresponde.[*]

Quitémosle entonces toda apariencia de virtud. Si, en efecto, parece justo, los honores y los presentes irán a esa apariencia. Será entonces imposible saber si nuestro hombre es como es porque es realmente justo o para gozar de esos honores y de esos presentes. Para que difiera absolutamente del injusto, expongámoslo en su completa desnudez moral: ¡nada, sino la verdadera justicia! Que aparezca —él, siempre inocente— como culpable de las más infames injusticias, con el fin de que, confrontada con el infortunio de ese cruel juicio público y de las terribles consecuencias que de allí se derivan, su justicia inmanente se revele en el hecho de que no cede en su deseo: aunque sometido a la tortura de aparecer siempre injusto mientras que es siempre justo, nuestro hombre seguirá siendo fiel a su máxima interior hasta la muerte. Habiendo llegado, así, al límite extremo del justo y del injusto, nuestros dos tipos humanos se presentarán con toda claridad a nuestro juicio y podremos saber, sin riesgo de error, cuál de los dos es el más feliz.

—¡Caramba! —exclama Sócrates—. ¡Nos muestras a esos dos mocetones como un escultor que hiciera relucir, para una exposición, el bronce de sus dos bellísimas estatuas!

—¡Me aplico! —dice Glaucón—. Tal como son nuestros dos mocetones —como usted los llama—, no es demasiado difícil prever qué vida les

espera, y voy a empeñarme en eso. Querido Sócrates, si le parezco prosaico, tenga a bien decirse que no soy más que el portavoz de todos aquellos para quienes, comparada con la injusticia, la justicia, perdóneme la expresión, no vale un pedo de pato. Toda esa gente va a aducir que a un hombre justo, tal como lo hemos descripto, le ocurrirá todo lo que el marqués de Sade le hace sufrir a su heroína, la inocente, la virtuosa, la justa Justine: secuestrado, azotado, descuartizado, enceguecido por el hierro candente, terminará sus días, después de mil suplicios, empalado y confesando en su espantosa agonía que, en materia de justicia, vale más desear la apariencia que lo real. La cita de Esquilo —dirán los de la secta de la injusticia— se ajustaría más al injusto que al justo. Porque es el injusto, afirmarán, el que se ocupa de lo que existe realmente, de los verdaderos asuntos, en vez de vivir en la apariencia. Poco le importa, en efecto, la apariencia de la injusticia, ya que su deseo es ser injusto. Como Anfiaraos en *Los siete contra Tebas*:

> Antes bien que la apariencia quiere lo intenso del ser,
> mies del pensamiento que ve sus designios florecer.[*]

Experto en lo aparente, se adueña del poder en su país enarbolando la bandera de una justicia ficticia. Toma mujer del linaje que él codicia. Hace que sus hijas contraigan matrimonio con jóvenes de elevada posición, y sus hijos se casan con ricas herederas. Se le abren todos los grupos sociales, tanto para las voluptuosidades como para las artimañas. ¿Y por qué? Porque es injusto sin vacilación ni remordimiento. Con el cinismo como única arma, triunfa sobre sus rivales con la misma facilidad en la competencia sexual y en los conflictos políticos. El resultado es que se enriquece, día tras día, y puede libremente consentir a sus amigos y perjudicar a sus enemigos. También puede ofrecerles a los poderosos, incluyendo a los dioses, toda suerte de espléndidos regalos, algo que el justo, sin duda, es incapaz de hacer. De tal modo se granjea los favores de aquellos a quienes necesita para su carrera, aun los de los dioses. De hecho, es muy verosímil que los dioses mismos, así corrompidos, lo prefieran al desdichado justo. He aquí,

querido Sócrates, los argumentos de los que afirman que al injusto le está prometida una vida muy superior a la del justo. Ve usted que llegan hasta sostener que es cierta, en todos los casos, esa superioridad, ya sea que la decisión en cuanto al sentido de la vida les corresponda a los hombres o les corresponda a los dioses.

Sócrates se dispone a responder, pero Amaranta, con los ojos brillantes, se le adelanta:

—¿No cree usted, con todo, que este parlamento de mi hermano resuelve la cuestión?

—¡A fe mía! Iba a decir que, después de semejante esfuerzo, podríamos irnos a acostar.

—¿Acostarnos cuando el punto en discusión no ha sido ni siquiera abordado?

—¡Diablos! Démosle su figura femenina al famoso dicho: "¡Que el hermano sostenga al hermano!". Digamos todos a coro: "¡Que la hermana ayude al hermano!". Si el discurso de Glaucón, a pesar de su amplitud abrumadora, ha desdeñado un matiz capital, ¡adelante, jovencita! ¡Sácalo del atolladero! En lo que a mí respecta, la sola masa de sus palabras me derribó, me clavó en el suelo, me volvió incapaz de acudir en auxilio de la justicia.

—Todo eso, querido maestro, son palabras al viento, y es preciso que me escuchen. Estamos obligados, en efecto, a examinar hasta en sus ínfimos detalles los argumentos que se oponen a los que acaba de recitar mi hermano. Que vengan a atestiguar bajo la fe del juramento los ardientes partidarios de la justicia, de esa gente a la que le suscita un santo horror la injusticia. Veremos entonces más claro en las intervenciones de mi querido hermano. Comencemos por un punto muy importante. Los padres de familia, y más generalmente los responsables del devenir de los niños, les martillean los oídos con que hay que ser justo. ¿Hacen ese elogio de la justicia en nombre de su superioridad intrínseca? En absoluto. No se preocupan en modo alguno de verdad o de moral; su única referencia es la vida en sociedad. Lo que cuenta, para ellos, es la buena reputación que los chicos y las chicas —sobre todo las chicas— ganan con esa famosa "justicia". Que una opinión versátil declare "justo" a un quídam y ¡upa!

¡Para él las voces en las elecciones, las buenas ubicaciones y los casamientos jugosos! Todo lo que Glaucón ha dicho sobre las ventajas que se sacan de una reputación, fundada o no, de hombre íntegro y justo, es de una perfecta exactitud. Sin embargo, el alegato a favor de las opiniones de este tipo puede ir mucho más lejos. Puede convocar en su favor, en efecto, a los dioses mismos, a partir de la buena reputación de la que un mortal llega a gozar ante ellos. Los dioses, dicen algunos, recompensan la piedad del justo con innumerables beneficios. Así lo estiman el simpático Hesíodo y su colega Homero. En *Los trabajos y los días*, Hesíodo declara que es para los justos que los dioses quisieron que las encinas

> Se cubran en lo alto de bellotas, esas bellezas,
> y en el medio de su tronco de la obra de las abejas.

Y para los justos también que:

> Bajo el peso de su lana se dobleguen las ovejas.[*]

Y hay además, según Hesíodo, toda suerte de otros dones de este tipo que, vía la Naturaleza, los dioses les hacen a los justos. Su colega Homero va todavía más lejos cuando, en el canto 19 de *La Odisea*, compara al justo con

> El irreprochable rey, de los dioses temeroso,
> sostén del justo derecho, para quien el suelo fértil
> produce el trigo; el árbol, el fruto delicioso;
> las ovejas, los corderos; el océano, los peces.[**]

Museo y su hijo, de parte de los dioses, obsequian a los justos con beneficios aún más excepcionales. Los imaginan, después de su muerte, sentados a la mesa en el Hades, les meten una corona de flores en la cabeza, les cocinan un suculento banquete… Luego de lo cual todos esos famosos justos están constantemente borrachos, como si el mirífico salario de la virtud fuera una ebriedad eterna. Otros poetas, cuando se trata del salario divino que cobran los muertos salvados por su reputación, son decididamente grandiosos. El hombre justo y fiel —dicen— deja detrás de sí, a su imagen, a sus hijos, a los hijos de sus hijos, toda una descendencia infinita. He notado que es siempre con este estilo pomposo como se inciensa a la justicia.

Si pasamos a los impíos y a los injustos, ¡hay que ver cómo los sazonan los poetas! Los hacen chapotear en los albañales repugnantes del Infierno, en medio de cagarrutas de perro, de gatos despellejados y de jirones de cadáveres podridos. O bien, los hacen transportar toneladas de agua en coladores por toda una eternidad. Y en cuanto a su vida en la tierra, ¡atención! Si creemos en las Odas, Epodas y Pagodas[*] de nuestros Maestros, la vida de los injustos casi no vale más que su muerte. La opinión pública los vomita y, de todo lo que mi querido hermano contó sobre la punición de los justos considerados por una opinión descarriada como injustos, nuestros poetas hacen, sin cambiar una iota, el destino de los verdaderos injustos. Es así y no de otro modo como distribuyen, a la justicia y a su contrario —permítame poetizar como ellos—:

> El luminoso elogio y la condena tan aciaga
> cayendo a pique sobre la cualidad de sus almas.[**]

Firmado Amaranta. ¡*Obras póstumas*, tomo 2!

—Con todo, deberías… —intenta deslizar Glaucón.

—¡Espera, espera! Aún no he terminado. Quiero, querido Sócrates, examinar con usted otra idea a propósito de la justicia y de la injusticia. Es una idea que se escucha tanto entre la gente, en el transcurso de una comilona bien rociada, como en las rimbombantes declaraciones de los poetas. Todos esos señoras—y—señores entonan al unísono grandes cantilenas para celebrar la templanza y la justicia. ¡Qué magníficas son esas virtudes! Pero pronto se oye que más de uno suelta un gallo en ese coro pleno de ímpetu. Las virtudes, magníficas, es cierto, ¡y asunto concluido! Confiese que, así y todo, son también bastante penosas. ¡Y no le digo qué molestas! Por el contrario —hay que tener la honestidad de decirlo—, el vicio y la injusticia son muy gratas y de muy fácil acceso. Después de todo, para condenarlos, no hay mucho más que la opinión vulgar y la latosa ley. Y he aquí que la cantilena virtuosa cambia de tonalidad: la gente de mundo y los poetas se ponen todos a cantar, con un ritmo cada vez más trepidante, que las injusticias, casi siempre, rinden mucho más. Por otra parte, ellos mismos, los coristas del Bien, se abandonaron más de una vez, de manera repugnante pero rentable, tanto entre amigotes como en grandes recepciones, al elogio de los méritos de los ricos canallas bien introducidos entre los poderosos, y a echar pestes, tratándolos desde arriba, de buenos tipos, justos, sin duda, pero débiles y pobres —esa especie de tipo que, perdóneme la expresión, los de arriba consideran como pura mierda—, incluso si nuestros cantantes del Rock de la Injusticia confiesan en secreto que esas “mierdas” son moralmente superiores a los canallas.

—Mi querida hermana —se arriesga Glaucón—, ¿no podrías…?

—¡No me interrumpas todo el tiempo, por favor! Hay otra cosa que quiero decir. Lo que es pasmoso, en realidad, es la idea que se hace toda esa gente de la relación entre los dioses y la virtud. Tome usted, dicen, a un tipo verdaderamente bien, a una tipa supersimpática. Y bueno, hay nueve chances entre diez de que los dioses les endosen un montón de embrollos y de que sean los canallas los que se alcen con el envite de la vida. Además, uno ve charlatanes, adivinos miserables, que asedian en las villas del borde del mar, allí donde hormiguean los ricos canallas. Esos decrépitos cuentan que, con gran cantidad de sacrificios y de trucos de magia, les arrancaron a los dioses poderes excepcionales. Por ejemplo, si uno de esos canallas, o

uno de sus ancestros, cometió una injusticia atroz, los charlatanes van a purificarlo para siempre. “Usted no corre ningún riesgo a causa de esa historia, ni en esta vida ni en la otra, ¡si la hubiera!”. Bastará con pagarle en mano al piojoso adivino, en divisas fuertes, algunos festejos relajados. Si otro tipo quiere que uno de sus rivales, en asuntos de negocios o de sexo, quede fuera de competencia por un buen tiempo, no hay ningún problema: por unas monedas, los charlatanes paralizan a su enemigo a golpe de melosos sortilegios y de cadenas invisibles. Observe que en cuanto a saber, en esa historia, quién es justo y quién es injusto, a todo el mundo le importa un reverendo cuerno. Todos esos impostores dicen que se metieron a los dioses en el bolsillo.

—¡Eh, eh! ¿Adonde vas? —interviene Glaucón—. ¿Qué es lo que…?

—Estoy harta de tus interrupciones —persiste Amaranta—. Aún no he dicho lo más importante. Y es que esos charlatanes en cuestión se esconden detrás del testimonio de los poetas.

—¡No me extraña! —exclama Sócrates.

—Es realmente mágico. Citan a Hesíodo, por ejemplo, que elogia la facilidad con la que uno se vuelve vicioso:

Al vicio en masa se llega. ¡Qué fácil!
El camino es corto, la ruta de un trazo.
Mas la virtud es sudor y viaje largo…

Y yo completo en mi propia vena poética:

… Más largo aún que un trazo con su lápiz.[*]

—¡Querida Amaranta! —dice Sócrates—. ¡Has improvisado airosamente un verdadero endecasílabo!

—¡Y Homero! También a él, dicen nuestros charlatanes, lo citamos a comparecer como testigo en apoyo de una influencia de los hombres sobre los dioses. Tomemos la *Ilíada*, cuando Fénix habla con Aquiles:

> Nunca son puramente inflexibles los dioses.
> Cuando temen volverse su blanco los hombres
> —transgresores de leyes, sin excusas culpables—,
> con libaciones, votos, ofrendas, sacrificios,
> cómo roer la ira de los Inmortales saben
> para volver a ser del dios furioso el hijo.[**]

—¡A fe mía —sonríe Sócrates—, has transformado curiosamente a nuestro Homero!

—Pero no se trata sólo de Homero y de Hesíodo. Nuestros impostores citan también un montón de libros misteriosos de Museo y de Orfeo, de quienes se dice son hijos de la Luna y de las Musas. Con todo eso persuaden a más de un simple quídam, pero también a veces a los gobiernos, de que uno puede ser lavado y purificado de los crímenes más horrorosos con sacrificios y ceremonias ridículas, tanto en esta vida como en la otra. Llaman a estas fruslerías “iniciaciones”, que se supone nos protegen de los males que nos esperan después de la muerte. Vociferan que, si uno no está iniciado, se arriesga a los más espantosos tormentos. Entonces, querido Sócrates, imagine lo que podemos pensar nosotros, los jóvenes, que llegamos a la sociedad bien orientados sólo por nuestra naturaleza. Apenas estamos aquí, ya tenemos las orejas machacadas por todos estos discursos y todos estos poemas. No sabemos nada, o sea que tenemos curiosidad por todo. Libamos sin orden, como abejas, todas las flores de la retórica. ¿Y qué vamos a creer, a fuerza de escuchar ese galimatías sobre el vicio y la virtud, y cómo lo elogian hombres y dioses? ¿Qué efecto va a tener todo eso en el Sujeto que deseamos devenir? Si somos capaces de deducir de toda esa jerga la ruta a seguir para tener la

mejor vida posible, le digo, Sócrates, nosotros, los jóvenes, vamos a concluir como el viejo Píndaro:

> Para llegar a la cima de la altura de la vida
> y construir allí el fuerte donde proteger mis días,
> ¿debo preferir entonces los infinitos desvíos
> del embustero a las duras pautas de la Justicia?[*]

—Hay que decir "Jus—ti—ci—a" cuatro sílabas, para obtener un hexadecasílabo chapucero —observa Sócrates.

—¡Chicanea sobre los detalles sin escucharme, Sócrates! Si es porque soy una mujer, ¡dígalo enseguida y me voy!

—¡Paz! —interviene Glaucón—. Te escuchamos, como bien lo ves, sin perder ni una de tus palabras.

—En todo caso, ésta es la lección que nos dan a nosotros, los jóvenes, por todas partes. Si soy justa sin llegar a parecerlo, voy a tener que soportar serios engorros; si soy injusta con todas las apariencias de la justicia, tendré una vida genialmente divina. Entonces me digo: dado que los viejos sabios me muestran a mí, la joven, que la apariencia prevalece siempre sobre la verdad, debo, sin titubear, volverme en bloque hacia ese lado. Más astuta que el Zorro de las fábulas, voy a trazar alrededor de mí, dibujo o fachada, una imagen fantasmagórica de la justicia.

—Pero —interrumpe Glaucón, preocupado por probar su buena voluntad de auditor— te podrían decir que, si uno es verdaderamente malo, no le es siempre fácil ocultarlo.

—Y yo te respondería: nada de lo que es importante es fácil. Si deseamos la felicidad, todo lo que podemos hacer es seguir la pista que abren esos discursos. Nos ocultamos mejor entre muchos: nos organizaremos en torno a la apariencia, mentiremos a coro. Todos conocemos profesores de hipocresía que nos transmitirán los trucos del orador y las triquiñuelas del abogado. Bien preparados, persuasivos cuando

es posible y violentos cuando no lo es, saldremos vencedores sin que jamás se haga justicia.

—¿Y los dioses? —insiste Glaucón—. Es tan imposible sustraerse a su mirada como refrenarlos.

—¿Y si no existieran, sencillamente, esos famosos dioses, eh? ¿Qué me dices de la mala pasada que su inexistencia le jugaría a la justicia?

—Sí —dice Glaucón, plácido—, pero podría ser que existieran. ¿Vas a arriesgarte?

—¿Y si existen, pero lo que hacen los hombres no les importa un bledo? Algo que, después de todo, sería muy razonable de su parte.

—Sí —dice Glaucón, cada vez más plácido—, ¿pero si les importan las historias humanas? ¿Cómo vas a salir del paso?

—Te voy a decir una cosa. ¿Cómo sabemos que existen los dioses? O más bien, ¿a quién se lo hemos escuchado decir? Sólo a los mitólogos y a los poetas que nos han contado su historia. Ahora bien, como ya les he recordado, esos mismos mitólogos y poetas dicen que uno puede apaciguar muy bien a los dioses y tenerlos como aliados si manipula como corresponde los sacrificios, las plegarias bien sentidas y las ofrendas. Entonces, o una cosa o la otra. O bien uno les cree a los poetas respecto de los dos puntos: punto uno, los dioses existen; punto dos, sus cóleras contra los hombres se pueden neutralizar con facilidad. O bien uno no les cree a los poetas respecto de ninguno de los dos puntos. Lo cual da: punto uno, es casi imposible apaciguar a los dioses, pero, punto dos: ¡no existen, lo cual arregla el problema! Por lo tanto, seamos injustos, y consagrémosles a los sacrificios y a las ofrendas, con prudencia, una parte de lo que la injusticia nos proporciona.

—Pero —se obstina plácidamente Glaucón—, si eres justa, estás segura de no correr ningún riesgo ante los dioses. Es, con todo, la solución más simple.

—¡Simplicidad que pagas con una vida mezquina! Porque renuncias a los enormes beneficios de la injusticia. Injustos, en cambio, recibimos esos beneficios y, con una buena cantidad de plegarias y de donaciones, persuadimos a los dioses, en lo que concierne a nuestros extravíos y a

nuestras ignominias, de que no los tengan en cuenta y nos eviten todo castigo.

—Pero —se encarniza Glaucón, sin abandonar su placidez—, en el Infierno, se nos hará justicia por las injusticias que en este mundo hayamos cometido, y seremos castigados, o lo serán, peor todavía, los hijos de nuestros hijos.

—Querido hermano, razona por una vez como un espíritu fuerte, ¡un verdadero libertino! La iniciación a los Misterios y a los dioses redentores tiene mucho poder en esos tribunales del Infierno. Eso es, en todo caso, lo que dicen tantos poderosos hombres de Estado, así como tantos poetas y profetas, esos hijos de los dioses que nos prodigan los signos de lo que es.

—Deberías —dice Sócrates— recapitular tu notable argumentación. Nunca te escuché hablar durante tanto tiempo, se diría que rivalizas con los célebres parlamentos de tu hermano. Habría que precisar, en vistas de todo esto, lo que esperas de mí, de Sócrates. Después de todo, yo no soy más que uno de esos "viejos sabios" de los que hablabas, a los que la juventud, con el mismo impulso, escucha y critica, a los que quiere seguir y de los que quiere renegar.

—¡No renegaré jamás de usted, jamás! Pero no hay que decepcionarme… La pregunta es simple. ¿Qué razones tenemos "nosotros", los jóvenes, para preferir la justicia a la más cínica injusticia, si nos basta con disimular nuestra corrupción bajo la apariencia de un ropaje decoroso para que los hombres y los dioses, de inmediato, nos dejen ir tranquilamente adonde nos llevan nuestros deseos? Porque es eso lo que nos cuentan tanto la opinión vulgar como los popes del saber. Al escucharlos, mi reflexión es que, si alguien es un verdadero fortachón, o es muy inteligente, o es riquísimo, o viene de una familia de la *jet—society*, usted no encontrará ninguna estratagema, ningún truco, para convencerlo de que respete la justicia. Digo bien: *ninguno*. Digo incluso que, si usted en persona hace el elogio de la justicia, ¡se le reirá en la cara!

Entonces puedo desembuchar a fondo. Supongamos que existe un tipo formidable —por ejemplo usted, Sócrates— capaz de afirmar en voz bien alta que todo lo que acabo de decir no se sostiene, y de establecer de manera indiscutible, según las reglas del saber riguroso, la superioridad de

la justicia. Afirmo sin dudar que ese verdadero sabio, él mismo, abandonando todo espíritu de cólera, será de una inagotable indulgencia para con los injustos, ya que sabe por experiencia que, prácticamente, nadie es justo por su propia voluntad. Para mantenerse a distancia de la injusticia, sólo están aquellos a quienes guía, por naturaleza, una interioridad divina, o que disponen de una ciencia tan elevada que no puede ser compartida. Es lo mismo que decir cuatro gatos locos. En el mundo tal como es, los que despotrican contra la injusticia son los cobardes, los viejos, los lisiados, en resumen, todos aquellos que son demasiado débiles como para cometerla. ¡Eso es evidente! No hay más que ver que, entre todos esos oradores enardecidos contra la injusticia, el primero al que se le da el poder de ser injusto lo emplea de inmediato, ¡y tanto como puede! Todo esto nos lleva a nuestro punto de partida: aquello que a mi hermano y a mí nos ha impulsado a embarcarnos, querido Sócrates, en la discusión que nos mantiene despiertos. Yo tenía en mente una suerte de súplica que le hubiera destinado, algo así como:

"¡Oh, maravilloso amigo, querido Sócrates! ¿Cómo es posible que ninguno de vosotros, los defensores confirmados de la justicia —desde esos héroes de antaño cuyas sentencias han llegado, en parte, hasta nosotros— hayáis logrado estigmatizar a la injusticia y poner por las nubes a la justicia de un modo que no apele a bajos motivos de opinión, de gloria o de recompensa? Lo que justicia e injusticia son en sí y para sí, según su potencia efectiva en el Sujeto en que residen como en su lugar propio, desprovistas de todo aparecer exterior, de tal suerte que permanecen desapercibidas por los hombres y por los dioses: eso es lo que nadie ha esclarecido suficientemente. Como resultado, nadie ha podido demostrar por la sola fuerza de la razón que, para el Sujeto así investido, la injusticia es el peor de los males y la justicia, no sólo su bien supremo, sino incluso su Verdad inmanente. Y sin embargo, si todos vosotros —los defensores confirmados de la justicia— nos hubierais convencido de ese punto desde el principio y nos lo hubierais atornillado en la cabeza cuando éramos niños, no estaríamos vigilándonos los unos a los otros para que el prójimo, obsesionado por la opinión, se guardara de la injusticia. A cada uno de nosotros le correspondería ser el guardián inflexible de sí mismo, por el

temor que tendríamos de que la más mínima injusticia de nuestra parte atestiguara una suerte de cohabitación íntima con el peor de los males”.

He aquí lo que hubiera sido mi súplica, Sócrates: que nos encontráramos armados interiormente, al fin, contra lo que nos corrompe en tanto Sujetos. Todo el resto no era más que lo que cualquier Trasímaco, como ese que está ahí y hace como si durmiera, iba a contar sobre la justicia y la injusticia, enredándose desde el principio, a mi entender, en la madeja de las chicanas sobre la diferencia esencial entre las dos.

—¿Y qué me pides tú, querida Amaranta, tan vigorosa y tan sutil, tan pesimista y tan resuelta? ¿Qué puedo hacer por ti?

—No trampeemos más. Si me he embarcado a fondo en la defensa de ideas banales, sólo lo he hecho atenazada por el deseo de escucharlo al fin a usted, mi Sócrates, defender de manera sublime las ideas contrarias. Sí, deseo con ardor que no se contente con probar que la justicia es superior a la injusticia. Quiero escuchar una descripción convincente de los efectos que una y otra producen, de modo puramente inmanente, en el Sujeto del que se adueñan. Quiero comprender a fondo la naturaleza de esos efectos, y que quede justificada la apelación de “Bien” para unos y la de “Mal” para los otros. Quiero, Sócrates, que elimine toda referencia a las opiniones y al juicio ajeno, algo a lo que mi hermano Glaucón ya lo ha exhortado. Si, en efecto, no elimina usted todas esas referencias exteriores, si, tanto a propósito del justo como del injusto, enreda los hilos de las opiniones casi verdaderas, falsas—pero—no—es—seguro, probables, inciertas, y todo lo que arrastra la apariencia, se lo digo de manera rotunda: explicaré por todas partes que no es al justo a quien usted enaltece, sino su apariencia, que no es al injusto a quien usted denigra, sino su apariencia. Propagaré una pésima idea de su trabajo: que usted también, de hecho, le propone al que es injusto que lo oculte, que parece combatir a Trasímaco pero que, “objetivamente” —como decía Stalin en el momento de los procesos de Moscú—, está en la misma línea que él. Porque todo eso equivale a sostener que la justicia no tiene valor intrínseco, que en todos los casos sólo le es útil al más fuerte. Que si, en cambio, uno practica la injusticia, obtiene siempre ventajas, y que ella no perjudica sino al que es más débil que uno.

—¡Maldición! —exclama Sócrates—. ¡Vas a perseguirme por las calles como una Erinia filosófica! ¡Identificarme con Trasímaco! ¡Qué castigo espantoso!

—¡Chito! —se sobresalta Glaucón—. ¡Que no está lejos! ¡No lo despierte!

—Es también culpa suya —prosigue Amaranta—. Usted nos ha enseñado que la justicia formaba parte del reino del Bien. Nos ha asegurado muchísimas veces que le es útil al Sujeto no sólo por sus consecuencias en la sociedad, sino ante todo por sí misma y en sí misma. A tal título la ha comparado, siguiendo su querido método de los modelos concretos, con la vista, con el oído, con el intelecto, con la salud y con todos los bienes que legitima su verdadera naturaleza, y no el juego de las opiniones. O sea que lo que esperamos de usted es que al fin ocurra ese dichoso milagro: un elogio de la justicia que se apoye en la acción positiva que su esencia singular ejerce en el Sujeto que es su soporte; una condena de la injusticia cuya fuerza radique únicamente en el daño considerable que acarrea en el devenir de ese mismo Sujeto. En cuanto a los beneficios materiales o de sociedad, a las opiniones, a la buena o mala reputación, ¡arroje todo eso a la basura! Por supuesto, dada la alienación general y la propaganda mediática, no voy a malgastar mi indignación por un quídam cualquiera al que se ve glorificar la justicia con la voz temblorosa y denunciar la injusticia sollozando sobre las víctimas, pero del que se comprende enseguida que no tiene en la cabeza más que reputación, confort, seguridad y salario de empresarios. Un tipo así está podrido por la buena conciencia, cree firmemente que el modelo insuperable de humanidad, de moralidad y de compasión está representado por el pequeñoburgués de las “democracias” occidentales, y nunca comprenderá nada de la justicia. En cuanto a ese tipo, está perdido, hecho polvo, ¡no insistamos más! Pero en cuanto a usted, Sócrates, yo no podría soportar, ni siquiera si me lo ordenara, que se comprometiera un solo segundo con esta visión de las cosas. Usted se pasó la vida entera presentando y examinando en todos los sentidos la cuestión de la justicia. Queda excluido que se contente, en esta noche decisiva, con mostrarnos que la justicia es superior a la injusticia. Nos debe —y se debe a sí mismo— establecer, por el exclusivo examen de los efectos inmanentes

de una y de la otra en el Sujeto, que una compete al Bien y la otra compete al Mal. Para que todo quede bien claro entre nosotros, agrego lo siguiente: en lo que concierne a la demostración que todos esperamos de usted, el hecho de que el proceso subjetivo de la justicia sea visible desde afuera para los hombres o para los dioses no importa en modo alguno. Y concluyo: ¡Abajo la opinión! ¡Viva el pensamiento! ¡Viva Sócrates!

Todos aplauden de modo espontáneo, incluso Trasímaco, de pronto despierto, incluso Polemarco, demasiado borracho como para comprender, incluso Glaucón, a pesar de sus celos al ver el resplandor de su hermana y el visible encantamiento con que su prosa —según él, Glaucón, de lo más deshilvanada— ilumina la mirada de Sócrates. Cuando el jaleo se calma, Sócrates toma la palabra de inmediato:

—¡Ah, juventud! ¡Juventud que se eleva eternamente sobre el mundo cansado! Merecerías que Píndaro revisado por Amaranta escribiera en especial para ti una Oda triunfal, algo así como:

¡Más luminosos son que la cúpula astral
los de vuestro linaje, Glaucón, Amaranta!
Fluye raudo el vino
con vuestros pensamientos, veras hazañas,
tan capitales que al volcarse en palabras
pasman a lo Divino.[*]

Todos estallan de risa, y Sócrates en primer lugar. Luego encadena:

—Sin embargo, es muy cierto que hay en ustedes, los jóvenes, algo de divino, puesto que, después de haber hablado con una energía tan poco común de las innumerables ventajas de la injusticia, siguen sin estar convencidos, verdaderamente, de que valga más que la justicia. Planteo la hipótesis de este “verdaderamente” sobre todo a partir de su comportamiento real, de lo que veo de su existencia. Si se tratara sólo de sus discursos, ¡desconfiaría! Pero les tengo confianza. Y cuanta más confianza les tengo, más me hundo en una suerte de aporía.

—¡Ah! —muge Trasímaco ante la sorpresa general—. ¡Ahí está! ¡La aporía socrática volvió al asalto!

Trasímaco se abalanza, salta en dirección de Sócrates, se derrumba, se acuesta, abatido de nuevo por el simple embrutecimiento.

—Tiene razón nuestro Trasímaco: la aporía me devora. Por un lado, no sé cómo hacer para acudir en auxilio de la justicia. Me parece que soy incapaz de hacerlo. Un signo de esta incapacidad es que, al final de la disputa con Trasímaco, hace un momento, creía haber demostrado sin dudas que la justicia vale más que la injusticia. Ahora constato que ustedes, los jóvenes, no me encontraron muy brillante que digamos, puesto que, según creen, hay que retomar todo de cero. Pero, por otro lado, no puedo no acudir en auxilio de la justicia. No hacer nada cuando se la difama en mi presencia sería blasfemar contra mi propia existencia. ¿Renunciar? ¿No lanzarme a la pelea? No y no. No mientras todavía respire y pueda tomar la palabra. Hay que zanjar. Lo mejor es, con todo, volar en auxilio de la justicia en la medida en que mis medios me lo permitan. Pero esos medios, les digo, son mediocres. Corremos el riesgo de la derrota.

Es entonces cuando todos, Glaucón, Amaranta, Polemarco y Trasímaco —de nuevo resucitado—, rodean a Sócrates y le suplican que encuentre en sí mismo todos los recursos necesarios para una demostración victoriosa centrada en la esencia de lo justo y de lo injusto, y en la aprehensión en verdad de lo que los opone.

No obstante, Sócrates, como si estuviera solo en la noche solitaria, no dice nada más, se ausenta, desaparece en su propia apariencia.

—Es muy tarde —gruñe Trasímaco, antes de caer sobre las baldosas, con los brazos en cruz, y de ponerse a roncar.

III. Génesis de la sociedad y del Estado (368d—376c)

EN LA NOCHE AZUL, jalonada por las lámparas, que se había esparcido por todas partes, en esa suerte de desierto poblado de sombras abatidas en el que algunos testigos —Amaranta, Glaucón, Polemarco y Trasímaco, que roncaba en el suelo— sobrevivían solos al desengaño moroso en el que se abisman las fiestas, Sócrates, acosado por sus interlocutores para que la discusión continuara, permaneció silencioso por largo tiempo. Después de todo, la pregunta “¿qué es la justicia?” es de una seriedad abrumadora, y es necesario además, para no perderse en ella, una intuición intelectual muy segura. Que esos jóvenes de hoy le suplicaran que fuera su guía en ese laberinto lo emocionaba intensamente. Pero sentía también, puesto entre la espada y la pared, una suerte de desaliento. ¿Sabía él, tan bien, qué es un hombre justo? ¿Era él, para decirlo todo, un hombre justo? Cavilaba sobre todo esto, retrepado en su sillón, cuando tuvo una idea, que expuso de inmediato a su escaso público:

—Dado que no somos capaces, en realidad, de definir al hombre justo, intentemos proceder por analogía, o incluso, si tenemos suerte, por isomorfismo.

—¿Qué es eso? —pregunta Amaranta.

—Si dos realidades tienen exactamente las mismas relaciones internas, la misma estructura, se dice que son isomorfas. Ves bien las raíces griegas: *isos*, mismo o igual, y *morphé*, la forma. Nuestras dos realidades son existencialmente distintas, pero tienen la misma forma.

—¿Y qué puede ser isomorfo al hombre justo? —pregunta Glaucón.

—¡Atención! No es sólo el isomorfismo lo que nos interesa, sino también la evidencia, la legibilidad. Es necesario que la realidad isomorfa al hombre justo sea más fácil de descifrar, en cuanto a su estructura, que el hombre justo mismo. Si no, no va a servirnos para nada.

—¡Si, sí! —exclama Amaranta, con entusiasmo—. Creo que tengo una comparación verdaderamente súper: se le muestra a gente un poco bizca un texto escrito en letras pequeñas en una pequeña pizarra ubicada bien lejos. No comprenden nada. Pero hay un Sócrates, entre los bizcos, que les señala que el mismo texto está escrito en grandes letras, muy cerca, en una gran pizarra. ¡Todo el mundo comprende! ¡Todo el mundo aplaude a Sócrates!

—¡Bravo! —puntualiza Sócrates, con una sonrisa de costado—. Agreguemos, así y todo, que tu Sócrates de los bizcos es menos bizco que los otros.

—¿Por qué?

—Porque si vio que el texto escrito en grandes letras era el mismo que el que estaba escrito en pequeñas letras, es porque pudo leer esas pequeñas letras… Allí reside todo el problema, de hecho. ¿Cómo demostrar el isomorfismo de dos realidades si no se entiende nada de la estructura de una de ellas? Por desgracia, mi método de los isomorfismos no es más que lo que los artistas llaman un *trompe-l’œil*.

Glaucón y Amaranta, amargamente decepcionados, ponen cara larga. Entonces, Sócrates:

—¡Bueno! ¡Al ojo también le gusta que lo engañen! Veamos. Si la justicia existe para el individuo, existe también para la colectividad, el país, la comunidad política, el Estado, como quieran llamarlo. Ahora bien, esas realidades colectivas son más grandes que el individuo aislado, ¿no?

—Desde luego —dice Glaucón, que vuelve a animarse—, ¡mucho más grandes!

—Es posible entonces que, situada en este conjunto más vasto, la justicia sea más fácil de comprender. Por tal razón examinaremos primero el Estado y sólo después al individuo. La mira de nuestro examen será la de descubrir aquello que, en el esquema formal de lo más pequeño, es isomorfo a lo que hemos constatado en el más grande. Además, contaremos con la posibilidad de recurrir a la historia de los países. Si consideramos

racionalmente la génesis de las comunidades políticas, tendremos al mismo tiempo la génesis de la justicia y de la injusticia. Procediendo de este modo, podemos esperar descubrir lo que buscamos. Entonces, ¿piensan que vale la pena intentarlo? ¡Reflexionen bien! Les aseguro que no es menuda tarea.

—Reflexión hecha —dice Amaranta—. ¡Vamos! ¡Guerra sin cuartel!

—Los deseos de Amaranta son órdenes para mí —puntualiza Sócrates —. Comienzo. Primer punto: no veo qué principio emplear, para esclarecer la aparición de las comunidades políticas, si no es la imposibilidad de una autarquía individual. Para sobrevivir, cada uno requiere una multitud de cosas. Uno va con tal otro para satisfacer tal necesidad, luego aun con otro que ese otro por otra necesidad, y así sucesivamente. La multitud de las necesidades diferentes lleva al mismo territorio a una multitud de hombres reunidos por las leyes de asociación y de ayuda mutua. Es a esta cohabitación dispar a la que le damos por nombre país, comunidad política, Estado, Ciudad, proceso colectivo, etc., según los contextos. Tal vez la palabra “sociedad” sea, de modo provisorio, la más apropiada. Porque más que filosofía, queridos amigos, ¡por el momento hacemos sociología!

Entonces Glaucón, aficionado a las ciencias humanas, interviene:

—Dado que sociologizamos, permítame aplicar a la cuestión de la comunicación universal una observación del gran Marcel Mauss: cuando don y contradón se suceden, cada uno supone que el intercambio le es favorable. Entonces, ¿no hay que decir con toda sencillez que, en el principio de la comunidad política cuya génesis acabamos de explicar racionalmente, se encuentran nuestras necesidades? Por “necesidades” entiendo las que son elementales para la supervivencia: primero, la alimentación, la más esencial de nuestras necesidades porque de ella depende la perpetuación de la vida; en segundo lugar, la habitación, y en tercer lugar, la vestimenta y sus accesorios: zapatos, bufandas, guantes, sombreros, medias, gorros, broches, cinturones, botones. La cuestión es, ahora, saber cómo la sociedad —ya que usted dice que, en el estadio en que nos encontramos, es la palabra conveniente— podrá satisfacer tantas demandas diferentes.

—Tu pregunta —dice con tono paternal Sócrates— contiene la respuesta. Tal es el caso a menudo en sociología… Habrá que organizar la

producción. Uno será agricultor, para proveer los alimentos; tal otro, albañil, para construir viviendas, y otro más, sastre o modisto, para ocuparse de la vestimenta. Y en cuanto a los accesorios, nos hará falta un buen zapatero. De tal modo que nuestra sociedad tendrá al menos ¡cuatro miembros! Y ya puede ponerse en juego lo que llamaremos la división del trabajo. Sería absurdo, en efecto, que el agricultor utilizara un cuarto de su tiempo de trabajo para producir tan sólo el trigo que requiere su supervivencia personal, sin preocuparse por la de los otros tres, y pasara los otros tres cuartos construyendo las paredes de su casa en zigzag, cortando vestimentas demasiado pequeñas y cosiendo zapatos deformes. Durante ese tiempo, el zapatero, el sastre y el albañil se empeñarían en hacer crecer, cada uno en su rincón, en parcelas ridículas, un trigo incomible. Mucho más racional —al menos en apariencia— es la especialización: el agricultor se pasa todo el tiempo produciendo un excelente trigo, tanto para los otros como para él mismo, e intercambia ese trigo por los sólidos zapatos, la hermosa casa y las vestimentas a medida que fabricaron, consagrando a ello también todo su tiempo, para beneficio de la sociedad por entero, el zapatero, el albañil y el sastre.

—¿Por qué —pregunta Amaranta, la muy astuta— dice usted “en apariencia”? ¿La división del trabajo no sería tan racional como parece?

—¡Ay! —sonríe Sócrates—. ¡Me hice atrapar! La división del trabajo esclarece, sin duda alguna, la génesis de las sociedades reales. Pero veremos que no puede servir como principio para la sociedad futura, la que se conformará a nuestra idea de justicia. En ella, todo el mundo tendrá que poder hacer todo, o casi todo.

—Bien, bien —dice el prosaico Glaucón—. Por el momento, continuemos en los caminos de la realidad. ¿Sobre qué fundar la división social de las tareas productivas?

—Detrás de la división del trabajo, que existe desde hace muchos milenios, se hallan dos convicciones tan dudosas como bien enraizadas. La primera es que a los individuos no les ha atribuido la naturaleza las mismas competencias. Uno, se dice, está naturalmente dotado para tal trabajo; el otro, para tal otro. La segunda es que es preferible que un individuo que domina una técnica particular se consagre a ella a tiempo completo, en vez

de dispersarse en muchas, a costa de una ínfima eficacia en cada una. En cuanto a la conclusión que aquí se impone, vas a encontrarla solo.

—Y bien —dice Glaucón—, todo marcha mejor, tanto cuantitativa como cualitativamente, si un individuo, en conformidad con el orden natural de las aptitudes, no hace más que un trabajo y se empeña en él sin preocuparse por lo que hacen o no hacen los otros.

—¡Miserable visión! —declara Amaranta.

—Con todo, es la que ha prevalecido a lo largo de la historia humana hasta nuestros días —replica Sócrates.

—Cuestión de hecho, de necesidad transitoria, y que no prueba nada en cuanto al valor del procedimiento.

—Es cierto —concede Sócrates—, y, por lo demás, propondremos otra cosa. En todo caso, lo que podemos retener sobre esta base empírica, o histórica, es que hará falta mucha más gente de la que imaginábamos para componer una totalidad social, incluso rudimentaria. El agricultor no tendrá tiempo ni competencia para hacer un carro, como tampoco el albañil podrá hacer su trulla o sus ladrillos, ni el tejedor ni el zapatero su lana, su cuero y sus innumerables instrumentos. Por lo tanto, habrá que agregar a nuestra sociedad ficticia un herrero, un minero, un montador y tantísimos otros obreros calificados. Pero no podríamos quedarnos ahí. Nos hacen falta ganaderos y pastores para que el campesino tenga un buey que tire de su carro y el albañil, sólidas y plácidas muías que tiren de su carreta. Sin contar que el zapatero quiere pieles bien curtidas para sus cueros. ¡Y esto continúa! La capital del país debe importar, por otra parte, todo lo necesario para su desarrollo: he aquí que llegan transportistas y negociantes. Este comienzo de comercio tiene efectos de retorno sobre la producción, incluyendo la agrícola. Porque el negociante no puede llegar con las manos vacías al país en el que cuenta comprar aquello que necesita su propio país. Para comprar, hay que vender; para importar, hay que exportar. De allí la necesidad de producir más trigo, vino o cabras de lo que nuestras necesidades locales exigen. De allí un flujo de nuevos cultivadores, labradores, pastores y ganaderos que, evidentemente, deben alojarse y disponer de los instrumentos necesarios. De allí un nuevo contingente de herreros, albañiles, zapateros y otros obreros. Sobre esta base, el comercio

prospera: flujo de comisionados, financieros, revendedores, transportistas, representantes…

—Sin contar —dice Glaucón, exaltado por esta fulminante expansión económica— los barcos para el gran comercio internacional, los armadores, los marinos, los cargadores y descargadores…

—¡Claro que sí! —sonríe Sócrates—. Una multitud de gente, incluso para las grandes obras, la manutención, el remolque, la descarga… Todos esos muchachos fortachones que venden día tras día su fuerza de trabajo por dinero, eso que se llama salario. Razón por la cual constituyen la masa de asalariados. Observen que, así, se compra el trabajo del mismo modo en que se compran las otras mercaderías que se necesitan. Por lo tanto, nos hace falta un mercado, y una moneda que sea el signo abstracto de todo lo que circula en los intercambios. ¡Amaranta! ¿Duermes?

Amaranta no reacciona. Duerme, en efecto, con la cabeza echada en el respaldo del sillón y los brazos colgando a ambos lados. Se diría que muy poco la apasiona la economía. Glaucón, en cambio, está inflamado de entusiasmo:

—Pero dígame, Sócrates: admitamos que un campesino o un obrero viene a vender al mercado un par de bueyes o instrumentos de jardinería. Si no hay ningún comprador interesado por esos productos, ¿se va a quedar sentado en la plaza durante horas, o hasta días enteros, esperando la llegada de un cliente y dejando así abandonados sus cultivos o su taller? Las operaciones de venta, entonces, entran en contradicción con lo que usted ha dicho acerca de la necesaria continuidad del tiempo de trabajo.

—¡Muy bien visto! Por eso tenemos que agregar aún a nuestra sociedad primitiva toda suerte de intermediarios entre productores y consumidores. Esa gente pasa todo el tiempo en el mercado o en oficinas de comercio, y su rol consiste en intercambiar dinero por productos puestos en venta, así como también productos comprados por dinero. Durante ese tiempo, el productor directo vuelve al trabajo. Distinguiremos a los comerciantes profesionales, que frecuentan los mercados nacionales y son hombres de dinero, nada más, de los negociantes, que se arriesgan a embarcarse en largos viajes al extranjero y activan de ese modo los intercambios internacionales.

—Me parece —concluye Glaucón— que hemos examinado todo en lo concerniente a las funciones y a los hombres requeridos para que una sociedad exista.

—Más o menos. Ahora podemos volver a lo único que nos importa: en una sociedad primitiva de este género, ¿en qué punto se trata de justicia y de injusticia?

—¡Ah, es un tantín tarde! —se despierta Amaranta, fresca como una lechuga.

—Yo, en todo caso, aquí no veo ni jota —confiesa Glaucón—. ¿La justicia? ¿En un nivel tan débil de las fuerzas productivas? ¿Puede ser que exista en los intercambios entre los miembros de esas pequeñas comunidades primitivas?

—Es una hipótesis que vale como cualquier otra. Examinemos el problema sin desanimarnos. Y preguntémonos, primero, cómo vive la gente en lo que tú llamas "comunidades primitivas", eso que Jean-Jacques Rousseau denomina "estado de naturaleza". Sin duda alguna, esos "primitivos" producen trigo, vino, vestimentas y calzados, y construyen casas. Y así como en verano trabajan casi siempre desnudos y sin calzado, en invierno se visten y se calzan según el frío que esté haciendo.

—¿Y qué comen esos subdesarrollados? —interroga Glaucón.

—Principalmente harina. Cocida al horno si es de cebada, amasada y secada si es de trigo. ¡Ah, las tortas de esos supuestos salvajes! Son de una nobleza culinaria mejor garantizada que muchos de nuestros penosos patés de cabrito con oporto y jengibre, créeme. ¡Y los panecillos! Se sirve todo eso sobre cañas frescamente cortadas y alfombras de puros follajes. Los comensales están acostados en camas hechas de ramajes de tejo y de mirto en ramillas. Mezclados con las mujeres y con los niños, los viejos y los jóvenes se deleitan. Coronados de flores y bebiendo vino claro, le cantan a la gloria del Otro. Es así como mezclan sus vidas indistintas bajo el signo de la felicidad. No es por avaricia ni por egoísmo que practican el control de la natalidad en función de sus recursos, es para no aventurarse ni a la extrema miseria ni a la guerra.

Entonces Glaucón no aguanta más:

—¡Caracoles! ¡Usted convida a esos hombres al banquete del pan seco!

—Mil veces perdón, ¡tienes razón! Olvidaba los condimentos. Desde luego, hay sal, aceitunas, queso y cebollas. Están esas legumbres hervidas que hoy en día comen por lo común nuestros campesinos. Podemos incluso añadir algunos postres: higos, garbanzos, habas… Tus “subdesarrollados” preparan bajo las cenizas bayas de mirto y bellotas, acompañadas con un vaso de vino ligero. Así se pasan la vida en la serenidad y en la Gran Salud. Son muy viejos cuando desaparecen diciendo apaciblemente: “¡Vejez, henos aquí!”. Y les legan a sus herederos una vida semejante a la suya en todos los aspectos.

Glaucón está furioso de veras:

—¿Nos habría convocado usted a esta reunión nocturna para fundar el Estado de los cerdos? Sólo nos queda ponemos a cuatro patas para comer sus bellotas y sus papas hervidas.

—Pero —responde Sócrates, muy sereno— ¿qué otra cosa quieres darle a esa gente? ¿Cómo explicar su tranquila felicidad, si no justamente por la proximidad que han sabido conservar con su ser natural, por su decisión de no alejarse demasiado de la parte animal de su destino?

—Usted podría, al menos, acostarlos en camas verdaderas, sentarlos en sillas verdaderas frente a mesas verdaderas, servirles carne en las comidas y pasteles con crema de postre. Aun así, ¡no sería un lujo!

—Veo lo que quieres decir. No parece gran cosa, pero es un cambio completo de método. Ya no se trata de estudiar, ante todo, el origen de la sociedad y del Estado, sino lo que sociedad y Estado devienen en las condiciones de la abundancia y de las supuestas delicias de la vida moderna. Tal vez tengas razón. Tu método podría permitirnos comprender en qué momento preciso y en qué condiciones la justicia y la injusticia parecen surgir de modo natural en los Estados. Mantengo que la auténtica comunidad política es la que acabamos de describir y a la que representé como la salud misma de la vida colectiva. Ahora, si ustedes quieren absolutamente que examinemos una comunidad política enferma y febril, ¡allí vamos! En efecto, tengo la impresión de que, a ejemplo tuyo, querido Glaucón, existe un montón de gente a la que esta especie de comunidad simple, por más natural que sea, no le podría bastar, como no podría bastarle el género de vida que va bien con ella. Querrán tener camas, mesas,

todo un mobiliario flamante, platos cocinados por chefs tres estrellas, perfumes de marca, prostitutas voluptuosas, caviar del Báltico, incienso encendido en copas de plata, repostería oriental de primera selección, en dos palabras, toda la variedad de productos raros e inútiles. En un mundo tal, no es cierto que "cosas necesarias" —las cosas que hay que procurarse sí o si— quiere decir: casas, vestimenta, calzado… no, ya que se agrega a eso: la pintura, lo abigarrado de los objetos que se exponen, el oro, el marfil, el iridio, toda la paleta de los materiales preciosos.

—¡Por fin estamos en un mundo civilizado! —aprueba Glaucón.

—Pero entonces, hay que imaginar el país en que establecemos nuestra ficción teórica mucho más grande que lo que lo hemos hecho hasta el presente. Nuestra sociedad "primitiva" en perpetua buena salud no puede bastar. Hay que completarla con una verdadera multitud de gente que no tiene ninguna relación con lo que es estrictamente necesario para la vida en común. Tendremos, por ejemplo, todas las especies de cazadores: cazadores de conejos, de perdigones, de faisanes, de cabritos, de jabalíes… Y todas las especies de imitadores: los que se sirven de las figuras y los colores, los pintores, y los que utilizan la música y las palabras, los poetas, los compositores, y los que corren detrás: rapsodas, cantantes melódicos, grupos de rock, de tango o de rap, músicos de orquesta, bailarines, actores, distribuidores, productores… Vean también a los que corren detrás de los que ya corren detrás: los fabricantes de productos de belleza y, *last but not least*, los creadores y los artesanos de la moda femenina, como también —calaña que se desarrolla desde hace poco— los de la moda masculina. Habrá que crear, además, una cantidad de empleos en los servicios de proximidad: gente que les dé cursos de matemática o de griego antiguo a los chicuelos con pocas dotes, nodrizas para los bebés cuya madre elegante no quiere arruinarse los senos, profesores de piano para los adolescentes granujientos, camareras para los hoteles de lujo, peluqueros para desenredar los rodetes, sin contar a los cocineros y a los criadores de crustáceos. Agreguemos a los que limpian las porquerizas, y con la cuenta nos quedamos cortos. Es infinito, a decir verdad. En nuestra primera sociedad, no había nada de todo esto, de lo que no se hacía ningún uso. Pero, en el punto en que estamos, nos hace falta toda esta gente y además, veamos,

pienso, ganado a porrillo, ya que los habitantes de este tipo de sociedad se han vuelto carnívoros. Con lo cual, por lo demás, dado un régimen alimenticio tan decadente, nos hará falta… ¡Amaranta! ¡Querida hija durmiente! ¿Nos hará falta qué?

—Médicos —dice Amaranta, lúgubre.

—¡Cantidades de médicos! Y no solamente civiles, sino también militares. Porque el país, hasta aquí autosuficiente en materia alimentaria, se vuelve muy pequeño y ya no puede nutrir a una población en pleno crecimiento. De allí la idea de que no estaría mal penetrar en el territorio del vecino. Así tendríamos suficientes tierras para la agricultura extensiva y para el ganado. Con tal que el vecino en cuestión, franqueando, como lo hemos hecho, los límites de la simple necesidad, se abandone, como nosotros, al infinito deseo de poseer, llegará a las mismas conclusiones: penetrar en el territorio del vecino, es decir, el nuestro. ¿Y a dónde lleva esta identidad fronteriza de los deseos?

—A la guerra —dice Amaranta, cada vez más lúgubre.

—Sí, la guerra… Gran tema para el filósofo… —medita Sócrates en voz alta.

—¿Podría usted demostrarnos —retoma Amaranta— que los efectos de la guerra son necesariamente catastróficos, tesis de los pacifistas y de los no violentos? ¿O hay que considerar que hay guerras útiles, incluso guerras justas, como lo han sostenido numerosos pensadores clásicos, y también la mayoría de los revolucionarios? Está también el padre Hegel, para quien la guerra es el momento dialéctico obligado de la revelación subjetiva de una nación… Esta cuestión me inquieta desde hace mucho.

—No ha llegado aún el tiempo de concluir sobre ese punto. Sólo quiero subrayar lo siguiente: hemos encontrado el origen de la guerra en esa terrible pasión de adquirir, ese deseo sin fin de aumentar el propio patrimonio, ya sea financiero (el dinero y los títulos), inmobiliario (las casas), mobiliario (los objetos preciosos) o de bienes raíces (las tierras). En todas partes donde ese instinto del propietario se adueña de los espíritus, él es la fuente de los males más funestos, tanto colectivos como privados. Sólo que no estamos en condiciones, en el punto en que nos encontramos, de formular sobre bases incontestables un programa de abolición de la

propiedad privada. Saben que eso se llama comunismo, y volveremos sobre este punto. Pero tenemos que ser metódicos. No seguimos las líneas de fuerza del crecimiento de las sociedades sino para aprehender el momento en que justicia e injusticia se confrontan.

—¿Qué saca usted en claro, entonces, de la aparición de las guerras? —pregunta Amaranta, decepcionada.

—Muy sencillamente, hija mía, que nos es preciso agrandar aún nuestra visión del país. ¡Y no un poco! Porque necesitamos un ejército en pie de guerra, listo para defender, junto con nuestras posiciones antiguas, aquellas de las que nos hemos apoderado recientemente por la fuerza, y para combatir sin piedad contra los invasores.

—Pero —objeta Glaucón— ¿no son capaces de hacerlo los miembros de esta supuesta comunidad política? Con todo, ¡pueden tomar las armas! Se puede decretar la movilización general.

—Una vez más vuelcas en la cuneta en lugar de seguir el camino que nos prescribe el método. Todos hemos convenido, tanto tú como los otros, en que, en el estadio en que se encuentra nuestro estudio de la génesis de las sociedades, el principio sigue siendo el de una rigurosa división del trabajo. Un hombre —o asimismo una mujer— no puede, según declara la visión tradicional de las cosas, dominar seriamente muchas técnicas diferentes. Ahora bien, todo aquello que concierne a la guerra ¿no define una técnica? Tengo la impresión de que, desde el fondo de tu cuneta, le otorgas mucha más importancia a un zapatero que a un soldado.

—Y bien —dice Amaranta—, por una vez mi querido hermano no se equivoca. Hacer un buen calzado es sin duda más digno de interés y más esencial que matar al vecino en debida forma.

—¡Este tipo de juicios de valor no tiene nada que hacer aquí! —se enoja Sócrates—. En el contexto de la división social del trabajo tal como resulta, por el momento, de todo el movimiento histórico real, hemos dicho: el zapatero no puede, y en consecuencia no debe…

—¡Por ejemplo! —se sobresalta Amaranta—. Alguien me prohíbe juicios de valor y se permite un “no puede, por lo tanto no debe”, ¡como si el hecho y el valor fueran idénticos!

—¡En el contexto, que nuestro método asume, de la división del trabajo como supuesta necesidad objetiva! ¡Únicamente! Ahí sí, hay que decir: el zapatero no debe ser tejedor, informático o campesino. Zapatero es, zapatero seguirá siendo, con el fin de lograr la perfección en el único oficio que es el suyo. ¿Se puede excluir el oficio de soldado de este tipo de consideraciones? Partir en campaña, dominar la táctica y la estrategia, servirse con eficacia de un arma, sea cual fuere, desde el puñal hasta la bazuca, pilotear un avión de caza, destruir un carro de asalto enemigo ¿es entonces tanto más fácil que volver a coser la suela de un borceguí? Hasta para jugar a la taba hay que entrenarse desde muy niño. ¿Acaso creen que, con sólo descolgar de la pared un escudo y un sable, o un fusil y una cartuchera, uno se vuelve de inmediato un notable combatiente que hará huir a los enemigos como conejos apenas se muestre en primera línea? ¡Pero vaya! ¡Han resultado ustedes unos increíbles matamoros!

—No monte a sus grandes caballos —interviene Amaranta—. Ni usted mismo cree por un segundo que esta comparación entre el zapatero y el soldado tenga la más mínima solidez. El soldado concentra una subjetividad nacional, no define un oficio sino en el estadio del imperialismo pubescente. El soldado es una exigencia, una movilización del Sujeto por las circunstancias. Podemos estudiar a la perfección lo que la guerra exige de los hombres fuera del contexto imbécil de la división del trabajo. Que tantos ciudadanos, que por otra parte son matemáticos, vendedores de cacahuetes u obreros con máquinas—instrumentos, luchen como leones contra un invasor fascista, eso se ha visto innumerables veces, ¡y es mucho más interesante que una historia de zapatones!

—Y bien —dice Sócrates, con los ojos como un dos de oro—, ¿hacia dónde miro? ¿Qué considero? Y tú, Glaucón, ¿qué piensas?

—A mí también me parece que podríamos examinar las cualidades de un soldado sin confinar este examen en la cajonera de una clasificación de empleos.

—Porque —insiste Amaranta— ser soldado, en un país libre, es un principio militante. No es una historia de sociólogos. Recordemos que nuestro *business* mental del momento es el concepto de justicia, no la diferencia de salarios entre el zapatero y el coronel de caballería.

—Bueno, bueno —dice Sócrates con las manos en alto, como quien se rinde—, capitulo. Una vez más cambiamos de método. En espera del concepto de justicia, estudiemos el de soldado en sí y para sí, para hablar como aquel a quien Amaranta llama, no sé en verdad por qué, “el padre Hegel”. Comencemos por el comienzo: los rasgos, objetivos y subjetivos, que hay que desarrollar en aquellos —todo el mundo, si nos instalamos prematuramente en la hipótesis comunista— a los que las circunstancias obligan a devenir soldados para resguardar a la patria.

—Sí —dice Amaranta—, para resguardar a la patria. Excluimos de nuestro campo la voluntad de conquista y de rapiña, de rapacidad asesina. El soldado del que hablamos está obligado a devenir tal para defender la justicia penosamente establecida en su país. Estamos en la estela de Jean Jaurès. En su libro *El nuevo ejército*, todo soldado es un ciudadano que defiende una Idea aún más que un territorio. Sí, llamemos “guardián” a este género de soldado. “Guardián” será el término medio entre “soldado” y “militante político”.

—Eso no está nada mal —opina Glaucón—. Hagamos una fenomenología del guardián.

—Dado que toman las riendas de la discusión, planteen, jóvenes míos, la primera pregunta. Y después, ¡látigo, cochero, en marcha!

Es Glaucón el que se aplica:

—¿Cuáles son los rasgos por los que se reconoce a un buen soldado?

—Un buen guardián de la justicia —precisa Amaranta.

—Partamos de más lejos —dice Sócrates de modo flemático—. De lo más lejos posible: de la naturaleza. Permítanme comparar al animal humano convocado a una guerra defensiva —nuestro guardián— con esos perros a los que llamamos justamente perros guardianes. Me parece que, como el perro, el guardián debe ser sensible, veloz y potente. Sensible para descubrir dónde se disimula una amenaza, veloz para perseguirla desde que la descubre, potente para combatirla desde que la alcanza.

—Asimismo, me parece que para combatir bien —dice Glaucón— no basta con ser objetivamente fortachón, hace falta también ser subjetivamente valeroso.

—¡Por supuesto! Que sea sensible, veloz, potente y valeroso: he aquí, en todo caso, metas precisas en cuanto a la formación de un guardián. Pero me parece que, detrás de todo esto, se encuentra una suerte de instancia del Sujeto, a la que podríamos llamar energía, y que es un mixto de arrebato y de bravura. Todos sabemos que hay algo de indomable y de casi invencible en la cólera. Un Sujeto animado por la energía de la que hablo ignora el temor y no tiene en vista ceder, ni siquiera una pulgada.

—¡Algo de eso sé! —se ríe Amaranta—. Hace un ratito, yo había montado un poco en cólera y resultó ser usted, Sócrates, el que cedió terreno.

—Desconfía: "Si el enemigo avanza, yo retrocedo. Pero si se detiene, contraataco. Y si retrocede, lo persigo y lo aniquilo".

—¿Quién dijo eso?

—Mao. ¡Pero recapitulemos! Las cualidades objetivas, físicas y psicológicas de nuestro guardián ideal son: sensibilidad, velocidad, potencia y valor. Lo que puede hacer de eso un Sujeto es la energía, o incluso esa virtualidad colérica que bloquea, en él, la cobardía.

—El problema con los coléricos —objeta Amaranta— es que tienden a ser feroces cuando encuentran a otra persona de su tipo. Lo que me pasa todo el tiempo es que me enojo violentamente con una mujer tan sólo porque veo que va a hacerme frente. Es como cuando los perros guardianes ven en la calle a otro perro guardián. ¡Ojo con los mordiscos! Es mejor abozalarlos.

—Pero —bromea Glaucón— ¡no podemos ponerles un bozal a nuestros guardianes para que no se muerdan los unos a los otros!

—Sin embargo, hay que resolver este problema dialéctico —interviene Sócrates—. Feroces con los enemigos en el fragor de la guerra, nuestros guardianes deben ser con nuestro pueblo en general, con los otros guardianes en particular, e incluso con los soldados enemigos prisioneros o heridos, de una ejemplar cortesía. ¿Cómo crear entre nuestros compatriotas una disposición que pueda articular ferocidad y cortesía, dulzura y dureza? Si admitimos banalmente que la dureza y la dulzura se excluyen, no encontraremos un solo guardián conveniente.

—Henos aquí en un callejón sin salida —suspira Glaucón, de hecho, muy cansado.

—¡Para nada, bobalicón! —replica Amaranta—. Acuérdate de la comparación de Sócrates, acuérdate de los perros.

—¿Los perros? ¿Qué perros? —dice Glaucón, perdido.

—Un buen perro guardián discierne una amenaza, una mala intención, y muestra los dientes. Pero, respecto de todo lo que es familiar o débil, no es más que ternura y amistad. ¡Mira a esos bravos perritos con los niños, los viejos, los amigos de la familia, los visitantes pacíficos! Se revuelcan patas arriba, los miran con cariño y soportan con gracia sus tirones de orejas…

—Eso es amar a los animales —sonríe Sócrates—. ¡Uno los conoce! Sí, la dialéctica de la dulzura y la dureza es un asunto de conocimiento y reconocimiento. Lo que cuenta es la fineza con la cual se distingue entre aquello que, llegado de afuera, pone en peligro el proceso colectivo, y aquello que lo estimula. Mi problema, sin embargo, no es en verdad ése. Es que hemos olvidado una cualidad esencial de los guardianes que, con todo, se deriva de la observación de Amaranta.

—¿Cuál? —dice Glaucón, que esperaba que ya hubieran terminado.

—El perro cuyo elogio hace Amaranta es en realidad un perro filósofo.

—¿Un perro filósofo? ¿Qué es eso?

—El perro distingue entre lo que es bueno, lo que es amenazante y lo que es inofensivo. Es ese reconocimiento el que gobierna el empleo de su energía colérica: mostrar los dientes y atacar, o, por el contrario, de su energía gozosa: dar brincos y mendigar caricias. O sea que el perro guardián cabal somete la energía subjetiva a la idea del Bien. Es un filósofo perfecto. No está ávido de poder, sino preocupado por el saber.

—De allí —concluye Amaranta— la definición del guardián: ¡es un buen perro!

—En todo caso, como el perro guardián, el auténtico guardián acuerda la dialéctica íntima —ferocidad y cortesía— con los efectos de un deseo superior, el deseo de saber. Y como el guardián concentra en sus determinaciones propias a la sociedad cuya génesis hemos descripto, sabemos lo que todo habitante de esta sociedad —puesto que todos son

llamados a ser guardianes— tiene que esforzarse por ser: sensible, veloz, potente, valeroso, enérgico, y filósofo.

—¡Qué programa! —se entusiasma Glaucón—. Hay que decirlo una y otra vez: ¡qué programa!

IV. Disciplinas del espíritu: literatura y música (376c-403c)

SÓCRATES se frotaba las manos, lo cual es siempre signo, en él, de una intensa satisfacción.

—Amigos míos, hemos hecho del guardián —es decir, virtualmente, de todo el mundo— un notable retrato. ¿Pero cómo diablos educar a tal personaje? ¿Cómo domar en él la eterna infancia? La pregunta es difícil. Además, podemos preguntarnos si responderla, suponiendo que podamos hacerlo, nos ayuda a resolver el único verdadero problema, el que nos ocupa desde el principio: ¿cuáles son las modalidades de aparición de la justicia y de la injusticia en el cuerpo político? Es ahí donde tenemos que concentrarnos para no dejar de lado un argumento significativo ni plantearnos, tampoco, preguntas vanas por completo.

Amaranta se agita y suelta:

—¿Cómo no ligar el problema de la autoridad política con las ideas de los que la encarnan, con lo que ellos saben, con lo que ignoran, con lo que desean o abominan, y, por ende, con su infancia y su educación?

—¡Muy bien! Hagamos el desvío, por más largo que sea. Contémonos una hermosa historia, digna de los mitos con que se deleitan nuestros poetas: por la sola razón, somos nosotros los que tenemos el poder de definir el programa escolar de los futuros guardianes, es decir —puesto que devenir soldado es un riesgo para todos—, el poder de formar a la juventud.

—¡Lo adoro como fabulista! —se ríe Amaranta.

—Y lo que es más: como fabulista incapaz de inventar. Porque ¿cómo imaginar mejor educación que la que viene desde el fondo de los tiempos, el deporte para el cuerpo, las disciplinas científicas, artísticas y literarias

para el espíritu? ¿Y cómo rechazar la idea de que tenemos que comenzar por las artes y las letras? De modo tal que hemos dado con el inicio de nuestro debate: ¿qué formación literaria y artística es conveniente para nuestros futuros compatriotas? Glaucón, tienes la palabra.

—Y bien —dice Glaucón, armado de coraje—, y bien… ¡No tengo ni la más mínima idea!

—Bueno, procedamos metódicamente. Tanto en las artes y en las letras como en las ciencias hay enunciados, frases, argumentos, discursos. Ahora bien, sabemos que existen dos especies de discursos, los que son verdaderos y los que son falsos. Planteo que esas dos especies entrarán en nuestro programa educativo. Pero la prioridad la tendrán los discursos falsos.

—¡Es grotesco! —se indigna Amaranta—. ¡Enseñarles a los futuros miembros de la comunidad política, en los albores de su vida, todo lo que es falso! ¡Se está burlando de nosotros!

—¿Pero cómo? Si es lo que se ve todos los días. Uno comienza la educación de los más pequeños contándoles historias, fábulas, ¿no? Y bien, esas fábulas no son sino mentiras mezcladas con unas escasas verdades.

—¿Qué hacer entonces? —dice Glaucón, desorientado.

—En todas las cosas, lo más importante es el comienzo. Esta regla se aplica en especial a ese inicio de la vida que es la infancia. ¿No es el momento más favorable para conformar a un individuo particular según el tipo humano que se desea que encarne? Y en consecuencia, ¿es razonable dejar que los niños sean presa de no sé qué mitos inventados por no sé quién? Eso seria abrir su espíritu a opiniones exactamente contrarias a las que, a nuestro entender, deben tener cuando crecen. Por ende, hay que vigilar ante todo a los que cuentan historias. A aquel que las hace buenas, se lo elige; al que las hace malas, se lo desecha. Se les dirá luego a las nodrizas, a las madres y a los padres que quieran implicarse en ello que sólo les cuenten a los niños historias seleccionadas, de tal suerte que el espíritu de los niños se forme con el murmullo de las fábulas aún mejor que lo que se forman sus cuerpos con la caricia de las manos.

—¿Pero no podríamos —interviene Amaranta— escribir nosotros mismos los nuevos mitos que la educación de los niños requiere hoy en día?

—Tu hermano Platón escribió algunos muy bellos. Pero por el momento, ni tú ni yo somos poetas. Nos ocupamos de la génesis de los Estados, de su esencia y de su organización. A tal título, lo que importa es que conozcamos los tipos de fábulas apropiados para la creación poética en su relación con la formación de los habitantes del país. En última instancia, podemos declararle nuestra hostilidad a la utilización de tipos a todas luces inadecuados. Pero no nos corresponde poetizar.

—¿No nos aventuramos en una pendiente muy resbaladiza —retoma Amaranta— si pretendemos censurar a los poetas confesando, a la vez, que no somos para nada poetas? ¿Y qué va a prohibir usted, a fin de cuentas?

—La verdadera mentira. La falsedad proveniente de la reflexión y proclamada a conciencia es enemiga tanto de los dioses como de los hombres.

—¿Por qué justamente la mentira?

—Porque nadie desea, ni siquiera sin saberlo de buen grado,[*] ser engañado sobre uno de los puntos decisivos en circunstancias para él decisivas. Tememos más que nada ser invadidos así, íntimamente, por la falsedad.

—No lo veo todavía muy claro —confiesa Glaucón.

—¡Deja de creer que sólo pronuncio sentencias sagradas! Digo algo muy simple: ser engañado, en tanto Sujeto, en lo que respecta a lo que son las realidades en sí mismas, estancarse en esa falsedad, no tener ni siquiera conciencia de ello, y abrigar y proteger así lo falso en nosotros mismos es, cuando por fin nos percatamos de que así ha sido, lo más difícil de soportar. Ese descubrimiento de nuestros propios errores inveterados provoca en nosotros el odio a la mentira.

—¡Ya caí, comprendo! ¡Y comprenderé siempre!

—Para mayor precisión, hay que decir que lo que llamo “verdadera mentira” es, de hecho, una ignorancia real: la ignorancia propia del individuo engañado en el momento mismo en que cree devenir interiormente el Sujeto que es capaz de devenir. El discurso mentiroso no hace más que imitar esta afección subjetiva real para producir, a partir de ella, una imagen derivada, que no es exactamente una mentira en estado

puro. Sólo la “verdadera mentira”, vista como una enfermedad del Sujeto, atrae el odio de los dioses, y también el de los hombres.

—Comprendí todo, gracias.

—Queda por tratar el caso del discurso mentiroso, esa copia inexacta de la verdadera mentira. Hay circunstancias en que, a diferencia de la verdadera mentira, escapa al odio. Por ejemplo, cuando se dirige a los enemigos, o a presuntos amigos que, llevados por el delirio o por algún malentendido gravísimo, llegan a traicionarnos o a jugarnos una mala pasada. Ciertas palabras mentirosas pueden actuar en tales casos como un remedio para modificar sus intenciones sospechosas. Otro ejemplo, del que hablábamos hace un rato, es el de los mitos. Como ignoramos, por tratarse de tiempos muy remotos, las verdaderas circunstancias, podemos inventar leyendas en que esas circunstancias son lo más semejantes posible a su verdad velada, y de tal modo hacer, al mentir, una obra útil.

—Pero —objeta Amaranta— delirio e ignorancia son afecciones puramente humanas. Nada de lo que usted dice autoriza a los dioses a mentir. Si al menos entendemos por “dios” el símbolo de una humanidad que ha alcanzado su infinita perfección.

—Tienes toda la razón. “Dios”, como me he acostumbrado a decirlo después de Jacques Lacan, no es más que el nombre de pila del gran Otro[*] —o sea, la reunión de todo aquello que, en todo otro, tal como se lo encuentra por azar, merece ser sublimado—. En esas condiciones, podemos decir que ningún poeta mentiroso frecuenta a la divinidad.

—¿Seguro? —pregunta Glaucón, obsesionado por las historias frívolas de infidelidad sexual que abundan en la mitología—. ¿No hay entonces nada a propósito de lo cual los dioses puedan mentir?

—Si Dios es el Otro, garante de toda palabra, ¡absolutamente nada! —interrumpe Amaranta, severa.

—Aquello que, en un Sujeto, compete a su esencia espiritual y divina así concebida permanece ajeno a la mentira —agrega Sócrates—. Sólo se puede llamar “Dios”, o sea, la pura esencia del Otro —que exista o no es otro asunto—, a un ser simbólico totalmente simple y verdadero, tanto en los actos como en las palabras, que no se metamorfosea ni extravía a los

otros por medio de artificios tales como fantasmas, palabras capciosas o signos falsificados. Ni en la vigilia ni en el sueño.

—¡Bien lo ves! —le comenta Amaranta a un Glaucón desconcertado.

—Glaucón mismo debe reconocer que, cuando se cuentan historias o se componen poemas en los que figuran dioses, es incoherente hacer que se metamorfoseen como magos vulgares o aseverar que nos extravían por medio de palabras mentirosas o de acciones vergonzosas y trucadas. Por tal razón, además, aunque admiremos a Esquilo, no podríamos aprobar el pasaje de su tragedia *El juicio de las armas* en el que Tetis dice que Apolo, presente en su boda:

> Me anunciaba sonriendo gozosos natalicios
> amados niños libres de enfermedades negras,
> que para mí, feliz, los dioses de amor transidos
> crearían la vida noble que mi coraje incendia.
> Mi ciencia es que no podría jamás la mentira
> de Apolo proceder, de su divina boca,
> él que estaba allí, y cuyo canto me toca,
> prometiendo un porvenir radiante, predecía.
> Pero es él, Apolo, turbio, pérfido, asesino,
> el criminal que, ¡dios!, luego mata a mi hijo.[*]

Si un poeta habla así de los dioses, o de lo divino inmanente al Sujeto, ¡no estaremos contentos! No les recomendaremos su poema a los profesores encargados de la instrucción de nuestros ciudadanos.

—¿Le daría usted la razón a Kant? —dice Glaucón—. ¿Piensa usted que la mentira es un mal, sea cual fuere su contexto? ¿Un Mal absoluto? ¿Tronaría como él contra Benjamín Constant, defensor de lo que Kant llama un “presunto derecho a mentir”?

—No soy un paladín de la moral formal, para nada. Me parece imposible divinizar la mentira, pero reconozco que, empíricamente, puede ser necesario mentir.

—¿En qué circunstancias? ¿Bajo qué condiciones? —pregunta con severidad Amaranta.

—Cuando la potencia de un enemigo exige de nosotros el empleo de la astucia y de las trampas. Pero incluso entonces, los dirigentes políticos del momento deben asumir solos la responsabilidad, que sigue siendo infame, de la mentira necesaria. Y deberán dar cuenta públicamente de ello cuando el peligro se haya alejado. Si, por el contrario, un particular le miente a la comunidad sólo para su provecho personal, será a nuestros ojos mucho más culpable que un alumno que, cediendo a la vergüenza, disimula ante el profesor de gimnasia que tiene pie plano, o que un enfermo que, aterrorizado de antemano por el diagnóstico, "olvida" describirle al médico sus síntomas más graves, o que un marino que, para no tener que trabajar como un galeote en la bodega, no le da parte al capitán del recalentamiento de los motores. En regla general, consideraremos que nuestros jóvenes tienen que decir lo que hacen apenas se lo preguntemos.

—Muy bien dicho —observa Amaranta—, pero nada fácil de obtener.

—Si uno de nuestros profesores ve mentir a:

Un joven que anhela ser proletario de veras,
la chica que con iniciarse en la magia sueña,
o el que ve su futuro de labrador de tierra,
como otro que, poeta, despierta en primavera…[*]

—*Odisea*, canto 17 —interrumpe Amaranta—, ¡con salsa de quita y pon!

—¡Bravo! —dice Sócrates, muy contento—. Y bien, el docente le dirá al pequeño mentiroso lo que ha hecho y le demostrará en público que toda mentira, al perjudicar el pacto en que se funda el lenguaje, debilita gravemente a la comunidad política.

—Eso está claro en lo que concierne a la mentira —concluye Glaucón —. ¿Qué vamos a hacer por la templanza, la sobriedad, la discreción, la moderación que es producto de la reflexión, con todos esos adolescentes camorristas y esas chicas sobreabundantes de vida?

—¡Escuchen a este viejo sabio! —se burla Amaranta.

—¡Ah! Él tiene razón, ¡no es fácil! —dice Sócrates—. Se puede preconizar la obediencia a las órdenes porque se ha comprendido su valor, y el dominio de los deseos violentos —alcohol, droga, sexo, etc.— porque desorganizan fácilmente el pensamiento y la acción. Son los imperativos de la templanza para los guardianes de la Ciudad. Por una vez, aprobaremos a Homero cuando le hace decir a Diomedes, dirigiéndose a Estáñelo:

> Siéntese bien mudito para escuchar mis órdenes.[*]

Estaremos igualmente contentos con su descripción del ejército griego:

> Llenos de coraje marchan los griegos en silencio,
> la imprevisible tormenta de los jefes temiendo…[**]

Y Amaranta:

—¡Un poco coronel—protestón,[***] esta descripción!

—¡Cómo se ve que no has estado en la guerra! En todo caso, el mismo Homero derrapa cuando le hace decir a su héroe, al principio del canto 9 de la *Odisea*, que no hay nada más magnífico que

> Una mesa que con tanta carne y panes se desploma
> mientras nos escancian vino en el oro de las copas.[*]

No es este género de cancioncillas el que llevará a las chicas y a los chicos a la templanza.

—¡Pero hay algo peor! —dice Glaucón—. Es, creo, en el canto 14 de la *Ilíada*. Homero cuenta la historia en que Zeus, pensativo y solitario en medio del sueño universal de los hombres y de los dioses, deja que se

apodere de él súbitamente un deseo tan lúbrico que le hace olvidar el objeto de su meditación. Al ver a Hera, que se había despertado, no tiene ni siquiera la paciencia de ir con ella a la habitación: le arranca el camisón, la tira al suelo toda desnuda y se hunde en ella sin la más mínima caricia preliminar. Mientras la sigue hurgando, le murmura que jamás la deseó hasta ese punto, ni siquiera cuando, siendo muy jóvenes, se habían acostado juntos “a escondidas de sus padres”.

—En el canto 8 de la *Odisea,* la historia de Ares y Afrodita completamente desnudos, encadenados por Hefesto en lo más intenso de la acción, es también bastante salada —completa Amaranta.

—No obstante —corrige Sócrates—, Homero sabe también hacerle justicia a la firmeza de algunos hombres ilustres en las circunstancias más difíciles. Debemos impregnamos absolutamente de versos como:

> Golpeándose el pecho, a su corazón regaña:
> ¡Resiste, corazón desfalleciente!
> Ríete de este peligro presente,
> pues soportar has podido peores desgracias.[**]

—La *Odisea*, en el canto 20, ¿no? —anota Glaucón, contento de marcar un punto cultural contra su hermana—. ¿Qué más sobre la templanza?

—Me gustaría —dice Amaranta— que se hable un poco de la corrupción, de los regalos, de las riquezas. ¿No hay que poner en guardia a nuestros militantes contra todo eso?

—En ese caso, no hay que decir, con el viejo Hesíodo:

> Ante sutiles ofrendas, no hay nadie que se resista,
> jóvenes dioses y viejos reyes, es preciso que se rindan.[*]

—Sí, sí —gruñe Amaranta—. Pero es un poco latoso todo este espulgue moral de los viejos poetas. Además, usted no dice nada de la forma, del ritmo, de las imágenes… Si habláramos de un noticiero de la tele, sería más o menos parecido.

—Entonces, dejemos de lado el contenido moral de las fábulas —concede Sócrates—. Hablemos del estilo. Así habremos enlazado el problema de la educación de los jóvenes tanto con el fondo como con la forma de las obras literarias que pondremos en el programa.

—“Forma”, “estilo”… ¿qué es eso exactamente? —dice Glaucón, un tantín provocador.

—Partamos de dos constataciones elementales. Uno: el decir de los poetas, desde el momento en que son autores de fábulas, se impone como relato de lo que tiene, tuvo o tendrá lugar. Dos: el relato es indirecto, directo —lo cual quiere decir mimético— o mixto.

—Ahí —anuncia Amaranta— me quedé colgada.

—¡Ay! ¿Me ves como un maestro ridículo? ¿Como un pedante abstruso?

—No tiene más que salir del paso como lo hacen los malos profes: en lugar de explicar la idea general, nos da un ejemplo un poco tonto ¡y listo!

—Veo que tienes en alta estima mis capacidades pedagógicas. Y bueno, voy a hacer exactamente lo que me dices. Suponte que conoces de memoria el principio de la *Ilíada*, cuando Crises, el sacerdote de Apolo, le pide a Agamenón que le devuelva a su hija. Agamenón monta en cólera, una cólera terrible, y lo manda a paseo. Entonces el otro, mortificado, le pide al dios que le haga dura la vida a los griegos. Toma los dos versos:

> Y Crises suplicaba a los griegos, a todos los soldados,
> a los Atridas que tienen de los pueblos el mandato.[*]

Ves que el poeta no pretende hacer creer que es otro, y no él, quien habla. Expone las palabras de Crises como si fuera un testigo que cuenta lo que vio u oyó. El estilo es indirecto. Pero en los versos que siguen, el poeta habla como si fuera Crises. Sin duda, intenta persuadirnos de que no es él, Homero, el que habla, sino el viejo sacerdote. Y es así, atribuyéndole el decir a un locutor que se supone distinto del poeta, como Homero redactó casi todos los relatos de lo que sucedió en Troya o en Ítaca. Ése es el estilo directo, o mimético: Homero es como un actor que, en verso, juega el rol de papá.

—¿No es necesario, con todo —sugiere Amaranta—, poner un poco de orden en los conceptos? ¿Qué es lo que caracteriza con precisión al relato?

—Hay relato cuando alguien refiere objetivamente, de algún modo desde el exterior, las palabras pronunciadas por unos y otros, así como todo lo que sucede en el intervalo entre esas palabras.

—¿Y la imitación?

—Si alguien se expresa como si él mismo pronunciara las palabras de los otros, va a esforzarse por hablar, en la medida de lo posible, como se supone hablan todos aquellos de los que anuncia va a tomar la palabra, ¿no?

—¿Y es eso el arte mimético?

—Volverse semejante, en el registro de la voz o de la actitud, a otro que no es uno mismo, ¿no es imitar a aquel a quien uno busca así parecerse?

—Es la evidencia misma.

—De ello se sigue entonces que, hasta en sus relatos, Homero y sus sucesores utilizan la mimesis. Si el poeta no disimulara nunca que todo lo que es dicho depende de su propio decir, el relato poético no le daría ningún lugar a la imitación. Para que no me digan más que no comprenden nada de esto, voy a volver a mi ejemplo favorito: el canto 1 de la *Ilíada*. Homero cuenta allí que Crises llega para suplicarles a los dioses griegos que le devuelvan a su hija a cambio de un rescate. Si siguiera escribiendo en estilo indirecto, sin disimular que el que se expresa es Homero, y no Crises, no habría la más mínima imitación, habría sólo un relato simple. Se tendría algo de este género —no respeto la métrica, porque no soy poeta…

—No es tan seguro —insinúa Amaranta—. En todo caso, su discípulo preferido, mi hermano Platón, escribió tragedias…

—… ¡que quemó!

—Eso es lo que él dice. ¡Habría que ir a echar un vistazo debajo de su colchón! Y usted mismo nos cuenta a menudo mitos espléndidos. ¿No sería usted una suerte de poeta en prosa?

—¡Voy a mostrarte al poeta en prosa! He aquí en qué se convertirían bajo mi férula, puestos en prosa y en estilo indirecto, los versos 12 a 42 del canto 1 de la *Ilíada*:

“El sacerdote llegó. Rogó a los dioses. Les pidió que los griegos pudieran tomar Troya. Sin dejar ahí el pellejo. Luego se volvió hacia los reyes griegos. Les suplicó que le devolvieran a su hija. A cambio de un buen rescate. Y por respeto a los dioses. Terminó su discurso. Los griegos estaban emocionados y convencidos. Salvo Agamenón. Que se enojó. Que le dijo a Crises que sus colgantes de cura no lo protegerían. Que agregó que su hija envejecería en Argos, de la que él, el rey barbudo que avanza, era rey. Y que en Argos su hija le abriría la cama muchas veces al susodicho rey barbudo. Y Agamenón concluyó diciéndole a Crises que se largara. Y que dejara de hacerle subir la mostaza a las narices. En todo caso si quería volver a su casa entero. Agregó Agamenón rizándose el bigote. El viejo cura no pidió más explicaciones. Y se largó. A todo escape. Pero una vez perdido de vista paró a los griegos. De rodillas bajo una palmera, invocó a Apolo. Volvió a decir todos los nombres y apodos del dios: mi endeble sol tierno, mi quesillo dorado, mi monín aduanero de las rutas. Le preguntó si habían sido de su gusto los templos edificados por su sacerdote querido, el llamado Crises. Y si había apreciado los pollos cebados, las vacas gordas y los chivos apestosos que se habían degollado para Él, la ECIL, Esplendorosa Circunferencia Inflada y Luminosa[*] Si la respuesta era ‘sí, Crises’ dijo Crises, le pediría a Apolo que atravesara con sus flechas de fuego la panza de los reyes griegos. Y que vengara así en la sangre las lágrimas que él, Crises, derramaba por la suerte desastrosa de su hija”.

He aquí, queridos amigos, lo que es un relato en estilo indirecto, simple y sin imitación.

—No se puede decir —y Amaranta pone mala cara— que sea bonito bonito…

—¿Será que prefieres el estilo absolutamente opuesto, aquel en el que sólo hay discurso directo, porque se ha suprimido por completo todo lo que dice el poeta entre dos intervenciones de los personajes?

—Habla usted de la tragedia —observa Glaucón.

—Tú lo has dicho, y también de la comedia.

—Ahora todo me queda claro —se tranquiliza Glaucón—. Comprendí bien sus distinciones. Poemas y ficciones pueden ser imitativos de parte a parte, como en el caso de las comedias y las tragedias, allí donde el poeta sólo escribe en estilo directo.

—Salvo en las didascalias —observa una Amaranta de pronto pedante.

—De acuerdo —suelta Glaucón, una vez más exasperado por su hermana—. La segunda posibilidad es que todo esté en estilo indirecto: la obra se presenta como un relato hecho por el autor. Tal es el caso, hoy en día, en la novela “objetiva” o en la autobiográfica, en otros tiempos en los ditirambos o en la poesía elegíaca. La tercera posibilidad es una mixtura de las otras dos: es tanto la epopeya como su hija ingrata, la gran novela clásica.

—Exacto. Pasemos ahora de la descripción a la prescripción, de la estructura a la norma. ¿Qué vamos a decirles a los escritores desde el punto de vista de la política? ¿Libertad total de imitar lo que quieran, en nombre del realismo? ¿Prohibición total de la imitación, en nombre del idealismo y de la autoridad del glorioso futuro? ¿O bien la imitación de los únicos modelos instructivos, heroicos, útiles…?

—En resumen —completa Amaranta, con un tono agudo—, nada más que “héroes positivos”.

—En todo esto —aprueba Glaucón— reside la cuestión de un arte revolucionario nuevo, con una pregunta, al final, precisa: ¿se autoriza oficialmente el teatro, tragedias y comedias, como hacen los griegos? ¿Se lo prohíbe, como lo hacía la Iglesia cristiana? ¿O se lo vigila de cerca, como en los Estados socialistas?

—Esos que fusilaron a Meyerhold, ¡los muy cerdos! —se indigna Amaranta.

—Vemos bien —medita Sócrates— que la cuestión es muy difícil. Pero es preciso que vayamos a todas partes adonde nuestro decir racional, como un soplo, nos conduzca.

—Me parece —interviene Amaranta, preocupada por calmar su propio furor— que hay que volver a la formulación más general del problema: ¿les importa o no a los dirigentes, sean quienes fueren, ser expertos en imitación, saber copiar un modelo o, más generalmente, reproducir lo que es?

—La dificultad —dice con gravedad Sócrates— es que la imitación acarrea la especialización. Hemos visto las desgracias que acarrea una imitación mecánica y servil cuando los países comunistas del siglo XX se inspiraron en un único modelo: la Unión Soviética, "patria del socialismo" con su Partido que siempre tiene razón y su jefe genial, Stalin, el padrecito de los pueblos. El mismo hombre no puede, en la especie de finitud que nos imponen las condiciones del presente, imitar convenientemente cosas demasiado diferentes de sí mismo, o demasiado diferentes entre ellas. Ya el autor de imitaciones cómicas no puede escribir con eficacia una tragedia. Aristófanes no es Sófocles, Moliere no es Racine, Feydeau no es Bisen… Ni siquiera los actores, esos especialistas de la imitación, logran encarnar toda la gama de las figuras humanas. Los grandes Arlequines, sutiles voladores y glotones enérgicos, no hacen el papel de notables príncipes elegíacos quebrantados por el Destino.

—¿Qué concluir de todo esto? —pregunta Glaucón, desorientado.

—Hay que distinguir en el tiempo. En una larga travesía, tanto nuestra idea genérica de la Humanidad como el trabajo colectivo para realizar su potencia desplazarán todos estos límites. Los hombres, aun los rudos barbudos barrigones, podrán remedar con virtuosismo a unas jóvenes coquetas con escote vertiginoso o a unas viejas que están injuriando a su marido en una lengua venenosa y pintoresca. Todas las mujeres sabrán introducirse en el personaje de un matamoros que, aferrado a la barra de un bar derriba las murallas y rivaliza con los dioses, o en el de un celoso llorón que se revuelca a los pies de su amante infiel. No hay nada de sorprendente en esto: entre nosotros, según las circunstancias y los sorteos, el zapatero será también ministro; la panadera, jefa de ejército; el albañil, arquitecto, y

la cajera del supermercado, agente secreto o diplomática. ¡Los torbellinos identitarios tendrán una base sólida en el juego social!

—¿Pero enseguida? ¿Mañana? ¿Cómo hacer?

Sócrates, visiblemente en aprietos, reflexiona. Bebe un vaso de vino blanco seco, se calla, y luego retoma, como lo hace a menudo, un poco al costado de la pregunta.

—¿Qué deben ser nuestros dirigentes? Es decir, ¿qué deben devenir tan rápido como sea posible todos los habitantes del país? He aquí la definición que propongo: deben ser los obreros de la libertad del país.

—Es lindo eso —murmura Amaranta—, ¡"los obreros de la libertad del país"!

—Y en ese trabajo obrero del pensamiento activo, no se trata, en general, de imitar nada. Hay que investigar, crear, decidir. La política verdadera excluye toda representación, es presentación pura. Por ende, si se requieren elementos imitativos, sólo pueden darse a partir de ejemplos que vienen de la infancia y apoyan las virtudes que exigen la indagación con la gente, la creación de una orientación y la decisión de su puesta en práctica. Conocemos esas virtudes: el valor, la sobriedad, la concentración del pensamiento, el desinterés del espíritu libre… Complacerse en la imitación —incluso irónica— de la canallada expone al riesgo de que el imitador se corrompa, a la larga, por el real en el que se inspiran las imágenes que él prodiga. Hay que conocer, por cierto, la locura de los hombres, y la capacidad que tienen de ser abyectos o feroces. Pero para todo eso no se requiere representar, imitar, menos aún hacer todo lo que esa locura de los hombres puede dictarles a los espíritus desorientados de nuestros contemporáneos.

—Su rechazo —¿provisorio?— de todo lenguaje puramente mimético, al menos en el campo de la política, me parece indicar que, tratándose de los futuros dirigentes de nuestro país, habrá formas bien definidas que se impongan a lo que ellos quieran expresar o contar. Y será muy diferente de esta especie de desbarajuste "democrático" que vemos hoy en día.

—Es exacto, mi querido Glaucón. El sentido de la medida exigirá que aquel o aquella que debe hacer el relato de una intervención oral o de una acción sepa cuándo y cómo el pasaje al estilo directo es aceptable, o hasta

requerido. Dar por medio de la imitación más fuerza persuasiva a aquello de lo que se ha sido testigo se impone desde el momento en que se trata de acciones cuya verdad puede servir de ejemplo. Digamos: pensamientos nuevos, acciones arriesgadas en nombre de principios claros, formas inéditas de resistencia a la opresión y a la estupidez. Habrá que pensar muy bien, en cambio, antes de imitar la vacilación, la debilidad, o hasta la cobardía de un individuo expuesto a la enfermedad, a los tormentos de los celos amorosos o a los peligros de la guerra. Allí se impone un estilo indirecto frío. ¿Por qué empeñarse en la imitación de esas figuras individuales en las que ningún Sujeto puede advenir? Finalmente, nuestro futuro ciudadano, si debe contar lo que ha visto, hará uso de una fuerza narrativa mixta. Combinará en proporciones variables la imitación y el relato simple, el estilo directo y el estilo indirecto, en función de aquello de lo que se trata. No obstante, dado que las verdades son menos frecuentes que las flaquezas ordinarias, el estilo indirecto, o relato simple asumido como tal, dominará en las conversaciones y aún más en los discursos públicos.

Glaucón sale entonces con una de esas "síntesis" cuyo secreto guarda:

—En suma, cuanto más abuse el tipo que no es de nuestro género de las imitaciones, de las parodias y de los pastiches, más severamente lo juzgaremos. Porque, al no ver nada que sea indigno de su elocuencia, no dudará en contorsionarse ni en desfigurar su voz para imitar a cualquiera o cualquier cosa. Hará el ruido del trueno tirándose pedos; el viento, silbando; el granizo, chasqueando la lengua contra el paladar; todos los motores, roncando; el oboe o el clarinete, apretándose la nariz; los ejes y las poleas, rechinando los dientes… Le parecerá formidable ladrar, maullar, balar, mugir, rebuznar… Se volverá un fuego de artificio de imitaciones en las que apenas si cabrán algunos fragmentos de relato. Se opondrá así, por entero, a nuestra manera de hablar, puesto que para nosotros, que privilegiamos la narración y el discurso indirecto, lo que se impone es una armonía simple, llena de matices, y cuyo ritmo esté hecho de regularidades, de finas aceleraciones y de breves suspensiones. La mala elocuencia exige, por el contrario, un completo abigarramiento barroco de los ritmos, de las sonoridades, de las imágenes y de las figuras de retórica, para lograr poner

en forma sus imitaciones innumerables y, tal un ventrílocuo, hacer hablar a todos los tipos humanos, a todos los animales, e incluso a la brisa dé la mañana o a la resaca de la espuma en la arena, por la tarde, con la marea entrante. En nuestro país, se repudiarán esos amaneramientos y ese barroco sin principio. Seremos, ante todo, clásicos. Nos contentaremos con el relato simple que se pliega a la imitación sólo cuando se trata de la virtud.

—Sin embargo —objeta Sócrates—, el estilo bastardo y colorido al que te opones es agradable y seduce muy en especial a los niños, a sus maestros y, a decir verdad, a la gran mayoría de la gente. Sin duda piensas que no concuerda con nuestra concepción de lo que es común, o público, porque la unidad subjetiva se impone, entre nosotros, en la variedad misma de las ocupaciones. Por cierto, uno puede ser, en la sociedad que construimos, zapatero y piloto de línea, agricultor y juez en la Corte Suprema, coronel y tendero. Pero hay que comprender que, desde luego, el tendero no imita a un coronel, porque, cuando es coronel, lo es en verdad. La posibilidad de estas diversidades reales reposa en la circulación universal de un pensamiento compartido. Por la mediación de un lenguaje común, se reconoce que ninguna diversidad práctica altera la potencia de este pensamiento. Que cada quien pueda hacer todo lo que se propone a la acción de los hombres exige, precisamente, esa simplicidad esencial de la lengua que reconocemos ya en las matemáticas, sólo ellas capaces de hacernos acceder a un pensamiento unificado de lo visible. Porque al pensamiento de lo que es no es la imitación de su diversidad, sino el acceso, siempre sorprendente, a la unidad de su ser. De allí la urgencia de una lengua lo más adecuada posible a esa unidad.

—Pero entonces —pregunta Amaranta, preocupada—, ¿qué haremos con todos esos grandes poetas que nos encantan por la sinuosa captación que operan, en el torbellino de las metáforas, de toda la belleza infinitamente diversa y magníficamente cambiante del mundo en que vivimos?

—Si un poeta de ese género, hábil en seducirnos por la constante metamorfosis de las fórmulas de lenguaje, se presenta en el umbral de nuestro país, le rendiremos un vibrante homenaje público. Declararemos sin vacilar que es un ser sagrado y maravilloso, un encantador de la existencia.

Verteremos sobré su cabeza todos los perfumes de Arabia y lo coronaremos con laureles. Después de lo cual lo volveremos a conducir en cortejo a la frontera explicándole que no hay, entre nosotros, hombres de su especie, y que no puede haberlos. Porque nosotros hemos creado una poesía más austera y menos seductora en lo inmediato, más cercana a la prosa, y hasta a las matemáticas, conformándola con el proyecto general que es el nuestro y con la educación que a él se ajusta.

—Todo esto es muy bonito —dice Amaranta—, ¡pero nuestro país no tendrá umbral ni frontera! Deberá realizar un proyecto puramente internacionalista, usted lo sabe muy bien. Los proletarios no tienen patria. ¡Un aduanero comunista es un oxímoron lamentable!

—Lo cual sólo prueba —replica Sócrates— que he propuesto una imagen, que he hablado de manera metafórica. ¡Se volverá famosa, créeme, esta visión del poeta echado de la ciudad!

—¡Ah, pero el poeta de lenguaje turbio e imágenes seductoras es entonces usted!

—Y bueno —concluye Sócrates—, les confío a ustedes el cuidado de velar en persona por mi expulsión.

Todos estallan de risa. No obstante, Glaucón vela por la seriedad de las cosas:

—No hemos dicho casi nada sobre la música, tan importante para nuestros jóvenes.

—Partamos de lo más simple —encadena Sócrates con calma—. Los elementos constitutivos de una canción son cuatro: la letra, la melodía, la armonía y el ritmo. Tratándose de la letra, se le pedirá lo mismo que a los poemas. La melodía se ajusta a la letra: es la justicia que la música le hace a la poesía. Quedan la armonía y el ritmo. Ésas son cuestiones técnicas cuya evolución, además, es a la vez rápida y controvertida. ¿Armonía tonal o atonal? ¿Ritmos regulares o irregulares? ¿Y los timbres? ¿Instrumentos antiguos, tradicionales, modernos? ¿Simulaciones electroacústicas? Todo debe permanecer abierto. La orientación artística nunca es reductible a la técnica. Lo que me importa es bastante claro: un modo musical debe poder formalizar las situaciones en las cuales un Sujeto está comprometido, valorizando de manera dialéctica las capacidades nuevas de las que él puede

dar pruebas más allá de las rutinas y de la desidia. Nos gustan las músicas de la emoción personal, pero deseamos también que existan músicas del valor. Que la música "imite" la subjetividad de quien, por su sola voluntad o con la ayuda de apoyos amistosos, debe superar rudas pruebas y lo hace con tenacidad y sin vanidad charlatana, ¡es algo muy bueno! Tales son las armonías y los ritmos que, en todo cago, necesitamos: los del valor y los de la paciencia.

—En suma —recapitula Glaucón—, usted nos dice que en un canto la excelencia de la letra, de la melodía, de la armonía y del ritmo procede de una suerte de simplicidad subjetiva. No la simplicidad del tonto o del ignorante, sino esa simplicidad creativa que apunta, por un movimiento intelectual único, a lo verdadero y a lo bello.

—El principio —completa Sócrates— se aplica a todas las artes. La oposición entre la simplicidad subjetiva, que crea la gracia de los gestos o de las palabras, y la deformidad vanidosa de los esfuerzos que se hacen para causar sensación entre los ignorantes se ve también en la pintura, en la tapicería o en el bordado, en la arquitectura o en el diseño. En todas partes la medida expresiva es la regla, y pondremos aquello que pretenda no tenerlo en cuenta del lado de la vulgaridad, tanto en lo que concierne a la expresión como a la subjetividad estética subyacente. Queda claro, en consecuencia, que las reglas que sentamos, y cuya mira es limitar la dimensión imitativa o representativa de los poemas y de las obras musicales, se aplican también a las otras artes. La insistencia que hemos puesto en hablar sobre todo de poesía y música proviene de que las bellas melodías con ritmo sostenido y orquestación suntuosa tienen más poder sobre la interioridad de un Sujeto que toda otra forma. De allí que, si esas músicas son apropiadas para una educación tal como la nuestra, desde la infancia misma se odiará el vicio y la fealdad, sin siquiera la intervención de la razón. Y cuando ésta dé la voz, se validarán sus juicios con entusiasmo y ternura si es la verdadera música la que nutrió las sensaciones más vivas de nuestros años jóvenes.

Todo el mundo está impresionado por el tono casi ceremonioso de Sócrates. Él prosigue, con los ojos cerrados y el rostro inexpresivo:

—En tiempos en que estudiábamos, no estimábamos conocer bien los signos escritos sino a partir del momento en que reconocíamos sus elementos literales, por lo demás poco numerosos, en todas las combinaciones en las que figuran, hasta el punto de discernirlos en todas partes, sean cuales fueran los conjuntos, grandes o pequeños, en que estos elementos se utilizan. Pensábamos que era así como uno deviene un verdadero lector. Podíamos reconocer los signos a partir de sus reflejos en el agua o en los espejos sólo si, previamente, habíamos aprendido a reconocerlos a ellos mismos tal como son. La ciencia de las imágenes es idéntica a la ciencia de lo real de lo que la imagen es imagen.

—¿Adonde va así? —murmura Amaranta.

—Por las mismas razones, afirmo que ni nosotros ni los futuros guardianes de nuestro país seremos verdaderos músicos—poetas antes de saber distinguir las ideas de la sobriedad, del valor, de la grandeza de alma, de la libertad de espíritu y de todas las virtudes que son como los elementos literales de una vida digna de tal nombre. Los guardianes deberán reconocer esas ideas, así como las ideas de los vicios con los cuales las virtudes están apareadas, en todas las combinaciones vitales en las que figuran. Tendrán que discernirlas en todas partes, a ellas o a sus imágenes, sean cuales fueren las circunstancias, grandes o pequeñas, en que se las encuentra. Y deberán saber que la ciencia de las ideas, la de las ideas contrarias o la de las imágenes de todo eso no forman sino una única y misma ciencia. De donde resulta, en particular, que si una joven o un joven reúnen una interioridad subjetiva que organiza un bello carácter y un aspecto exterior que depende del mismo modelo notable, serán, para aquellos que tienen la suerte de encontrarlos, lo más bello que se pueda ver. No hay ninguna duda de que serán amados por los poetas, los músicos y toda la gente culta. Sin embargo, si hay en esta combinación un verdadero defecto, el amor se debilitará, ¿no?

—Es decir —balbucea Glaucón, ruborizándose— que si hay un grave defecto del lado del carácter, no funcionará. Pero un pequeño defecto del lado del cuerpo no siempre impide el amor.

—¡Ah! —sonríe Sócrates—. ¡Debes hablar con conocimiento de causa! Has debido amar, o amas aún, a un muchacho que no es un Adonis… ¿Pero

no dirás, con todo, que preocuparse sólo por el placer, en amor, es una prueba de sobriedad?

—No, por supuesto —dice Glaucón, más bien penosamente—. El placer nos extravía tanto como el dolor.

—El placer puede tener algo de violento y de excesivo, ¿no?

—No siempre, pero sí a menudo.

—¿Puedes citarme un placer más sostenido y, a la vez, más intenso que el placer sexual?

—No lo hay. El sexo es un verdadero furor de los cuerpos.

—Pero el amor, ese que sirve para transmitir de un viviente a otro, por ejemplo, de un maestro a su joven discípulo, las figuras adquiridas de la razón, ¿no debe ser un amor orientado, según el modelo de la sobria música de la que hablábamos, por aquello cuya idea misma es belleza?

—Así lo creo.

—A ese amor, de algún modo didáctico, Freud lo llama amor de transferencia, porque circula del cuerpo hacia la Idea. Debe permanecer al abrigo de la locura y del desenfreno. Entre el viejo maestro y el joven discípulo o la joven discípula, que se aman con un amor verdadero que el compartir la Idea, poco a poco, envuelve, se trata sin duda del cuerpo, pero en absoluto de las incomparables voluptuosidades del sexo. O, antes bien, éstas permanecen en segundo plano, como una energía invisible de la que el pensamiento extrae la fuerza de acceder a lo sublime de la Idea. En el país cuya Idea construimos, todo el mundo admitirá que los cuerpos no son ajenos al devenir de lo verdadero. La prohibición sexual no irá hasta proscribir que la relación didáctica pueda tener una dimensión sensible. El ejercicio de la maestría implica el cuerpo y la voz de aquel o de aquella que enseña. Hay que amar a quienes se instruye y amar a quien instruye. No será escandaloso que los maestros, sea cual fuere su sexo, se acerquen a los jóvenes, los frecuenten, les hablen, los besen, los toquen… Serán como un padre y una madre cuya meta es transmitir a sus hijos lo mejor que hay en el mundo: el secreto de una vida verdadera.

—Pero no se acostarán con sus alumnos —dice brutalmente Amaranta.

—O al menos —matiza Sócrates, con los ojitos iluminados y reidores —, si lo hacen, será en el elemento de una pasión amorosa singular, durable,

o incluso eterna, de la que el encuentro maestro—alumno o alumna no habrá sido más que la ocasión.

—¡Esa famosa ocasión —interrumpe Amaranta— que hace al ladrón!

—En todo caso —dice Glaucón, satisfecho—, hemos terminado con la literatura y la música.

—Y para eso hizo falta —comenta Amaranta, bajito— nada menos que el amor.

Todos permanecen silenciosos por un momento. Afuera, dijo el poeta, la noche es gobernada.

V. Disciplinas del cuerpo: dietética, medicina y deporte (403c-412c)

AMARANTA bosteza ruidosamente. Luego:

—Me temo que después de la literatura y de la música se ponga usted a hablar del deporte.

—¡Ciertamente! —dice Glaucón—. ¿Cómo disciplinar a la juventud popular, siempre dispuesta a las vanas trifulcas, sin hacer que se interese por el deporte?

—¡Cuestión de gallos, de becerros, de gansos, de sementales, de morrongos, de verracos, de carneros y de chivos hediondos! —replica Amaranta—. ¡Los jóvenes machos estúpidos! Pero continúen, continúen, los escucho.

—Quisiera convencerte —dice Sócrates, conciliador—. Pienso, como tú, que el cuerpo desnudo y separado no requiere nunca del pensamiento educativo. Por más adiestrado que esté, el cuerpo no puede decidir que el individuo cuya existencia sostiene se consagre a lo Verdadero y se convierta así en un Sujeto. Es, por el contrario, la incorporación subjetiva a lo Verdadero —aquí la palabra “incorporación” merece ser subrayada— la que le confiere al cuerpo la virtud de la que es capaz. Entonces, haríamos bien en confiarle al pensamiento analítico, después de haberle dispensado los cuidados que él exige, la tarea de precisar lo que le conviene al cuerpo, contentándonos con los encabezados de capítulos para no perdernos en los detalles que, reconozco, querida Amaranta que ya te estás durmiendo, pueden ser fastidiosos.

—Veo una primera regla muy importante —dice Glaucón, en el colmo de la seriedad—: es sobre el alcohol. Nuestros militantes, nuestros

guardianes, nuestros dirigentes —todo esto quiere decir lo mismo, es decir, todo el mundo— no deben ponerse borrachos como una cuba. Un tipo que guarda a sus compatriotas dormidos no tiene en absoluto derecho a vomitar por el suelo y zigzaguear sin saber dónde se encuentra.

—Lo que es seguro —dice Amaranta— es que no estaría bien tener que guardar a los guardianes…

—Antes de pensar en beber, hay que comer —retoma Sócrates—. Podemos comparar a nuestros militantes con atletas de competición en un punto: corren el riesgo de tener que enfrentarse en duros combates. ¿Vamos a adoptar el régimen alimenticio de los atletas?

—¡Sólo faltaba eso! —ruge Glaucón—. Como se pasan la vida durmiendo y entrenándose, tienen que estar sobrealimentados, se dan con cocaína y otras porquerías, y mueren jóvenes, con espuma en la boca, sin que nadie se atreva a decir por qué. ¡Chapó, los atletas!

—Prescribiremos entonces un régimen más simple y, a la vez, más refinado. Porque nuestras jóvenes y nuestros jóvenes deben estar siempre alertas, ver, oír y nombrar todo lo singular que sucede allí donde estén. Aunque la acción pueda imponerles cambios bruscos —las aguas, la carne de caza, las costumbres, todo, en campaña, puede ser diferente de aquello a lo que se está habituado—, aunque tengan que soportar el sol del desierto y las nieves del Gran Norte, deben conservar una forma física impecable. Podemos concluir que bebida, comida y ejercicios físicos deben obedecer a las mismas reglas que hemos despejado en lo que concierne a la cultura literaria y musical: simplicidad, medida, matiz. La guerra, aquí, puede guiarnos.

—¿La guerra? ¿Guiarnos? ¿Pero cómo? —dice una Amaranta incrédula.

—Pues bien, releamos a Homero.

—Yo creía que no valía nada.

—Salvo cuando vale más que todos los otros poetas reunidos. Recuerda lo que comen los héroes de la *Ilíada* cuando están en campaña. Homero no los alimenta ni con pescado —aun cuando acampan al borde del mar— ni con carnes hervidas. El menú es, invariablemente: carnes asadas, ensaladas, quesos. Además de su ligereza y su sobria riqueza, ese régimen es fácil de seguir para los soldados. Basta con encender fuego de leña y cocer la carne

sobre las brasas. Ninguna necesidad de esas enormes marmitas cuyo transporte agobia a los regimientos. Tampoco de mayonesa, *ketchup* u otras salsas indigestas. En cuanto a los guisos de cordero sicilianos y a los *civets* de liebre franceses, uno puede arreglarse sin ellos.

—Tampoco creo, cuestión sobriedad —dice Amaranta con un aire de inocencia—, que sea necesario en absoluto mantener a fuerza de dólares a una amante ucraniana con la pelambre rubia y el coño afeitado.

—¡Oh, Amaranta! —se ruboriza Glaucón.

—Dejémoslo ahí —sonríe Sócrates.

—Ni tampoco atiborrarse —continúa Amaranta—, como yo, de pasteles orientales con miel.

—Dejémoslo también… El principio general es el de una variedad simple. En música, hay que conocer las posibilidades tonales, atonales o seriales, los ritmos regulares, orientales o no retrogradables, pero sin querer mezclarlos siempre de modo arbitrario. Asimismo, uno puede comer de todo razonablemente, pero con mesura, y sin querer, como los yanquis glotones, mezclar todo en un plato gigantesco que se traga a toda velocidad. Nuestra consigna será: ¡refinado, sí; obeso, no!

—Se puede llevar más lejos el paralelismo —dice Glaucón—. La desmesura anárquica en la cultura del espíritu produce una desorientación colectiva. La desmesura anárquica en el cuidado del cuerpo produce la proliferación de enfermedades imaginarias.

—Es cierto —aprueba Sócrates—. Y si desorientación y enfermedades mentales se esparcen en un país, sólo se verán florecer, en términos de instituciones, tribunales y hospitales. Incluso la gente inteligente y de buena salud se precipita allí. La necesidad endiablada de médicos y abogados es el signo más seguro de una enseñanza pública declinante y vulgar. Por eso esa necesidad termina por afectar a todos los sectores de la sociedad. Si reflexionamos bien, es una vergüenza, y la prueba decisiva de una ausencia de educación, que lo que es justo para uno mismo sólo pueda ser fijado por otros, a quienes erigimos así como déspotas de nuestra alma, sólo porque nosotros mismos somos incapaces de dirigirla.

Ahí Sócrates se embala. Su tono enfebrecido deja atónita a la asistencia:

—¡Vergüenza a aquel que no solamente pasa lo esencial de su vida en los tribunales, ya como acusado, ya como querellante, sino que, colmo de vulgaridad, estima perfectamente normal vanagloriarse de ser un experto en injusticia! ¡Vergüenza a aquel que se pavonea porque es capaz de insinuarse en las sinuosidades del sentido, de deportarse a buen puerto por las puertas que importan, tan sigiloso en los trasfondos de los embates que veloz evitará se haga justicia! Y todo eso por asuntos insignificantes, desprovistos de todo valor, porque nuestro hombre ignora que la vida verdadera se ordena según la belleza de su verdad inmanente, sin que haga falta recurrir a un juez indiferente que ronca y vaticina.

—¡Por todos los dioses, qué diatriba! —puntualiza Amaranta.

—Y —retoma Sócrates— otro tanto diré de aquellos que siempre están metidos en el consultorio de su médico, y singularmente en el de sus “psi”. Desde luego, desde luego, si uno resulta herido en un accidente, si una epidemia lo clava en la cama con una fiebre caballuna, si un cromosoma mal formado le eclipsa el cerebro, tiene que hacerse tratar. Y aquel cuya organización simbólica está infectada por un drama originario, lo cual obstaculiza su devenir—Sujeto, tiene mucha razón en echarse en el diván de un analista. Pero muy a menudo se trata, mirándolo bien de cerca, de nuestra pereza, de una voracidad que disimula la inapetencia por toda verdad, de una melancolía depresiva inducida por nuestra cobardía política, de la impotencia neurótica en la que nos sumerge la infecta aceptación del mundo tal como es. Es todo eso lo que a los sutiles descendientes de Charcot, de Freud, de Lacan, les impone clasificar, mediante la ciencia de los nombres complicados, nuestros humores pantanosos, los vapores de nuestras noches macilentas: psicosis maniaco-depresiva, neurosis de angustia, paranoia, histeria, fobia, neurosis obsesiva, síndrome de abandono, depresión severa, astenia psíquica… ¿No es éste un panorama erudito de la vergüenza moderna?

—Sí —dice Glaucón—, con sólo oír esos nombres ya soñamos con una Noche de vampiros.

—No hay más que ver —agrega Amaranta— el paquete de filmes *gores* y sórdidos donde pululan los locos, que son el símbolo de nuestra fascinación por lo que descompone a los sujetos.

—¡Ah! —exclama Sócrates—. ¡Volver a los tiempos de Asclepio, incluso antes de Hipócrates! Esa medicina campechana que se ve en Homero… En el canto 11 de la *Ilíada*, creo, Eurípilo está herido y, para curarlo, una mujer le da un remedio inventado por Patroclo: vino de Pramno espolvoreado con harina y queso rallado. Hoy en día, se diría que un remedio de ese tipo no puede sino aumentar la fiebre. En Homero, todo el mundo está encantado con él, ¡incluso el enfermo!

—¡Sócrates! —interviene Amaranta—. Tengo que regañarlo: ¡está mezclando todo! En el texto de Homero, es a Macaón al que le dan ese vino con queso, y no a Eurípilo. Y es verdad que en otro pasaje Patroclo cura a Eurípilo, pero con una raíz triturada, y no con vino enharinado.

—Poco importa. Me gusta esa medicina atenta y campesina.

—Es muy agradable —bromea Glaucón— siempre que uno no se muera con ella.

—La dietética actual tiene la ventaja, por cierto, de seguir paso a paso la evolución objetiva del paciente y de determinar el régimen que se adapta a ella. Pero acordémonos del fundador de esta disciplina, Heródico de Megara. Era un gran deportista. Cuando se volvió depresivo y comenzó a estar enfermo constantemente, creó esa mezcla de ejercicios corporales y de medicina con plantas tan de moda en nuestros días. Ustedes conocen a esa gente con ropa deportiva azul pálido que corre resoplando como un buey a lo largo de las calles, equipada con aparatos para medir la presión, la respiración, la sudoración y los latidos del corazón. Bebe agua mineral garantizada sin pesticida. Saluda de rodillas el amanecer. Degusta pétalos de amapola en polvo. Ésos son los descendientes de nuestro Heródico.

—Y a Heródico, ¿qué le pasó? —pregunta Glaucón.

—Antes de embrutecer a sus discípulos, su invención dietética lo atormentó a él mismo —lo cual es justo— durante mucho tiempo. Padecía, según creía, de un “cáncer especial” de evolución lenta. En realidad, era un melancólico y, encima, un perezoso. Por más que combinó la marcha en puntas de pie con el sueño en pleno día, un régimen vegetariano que privilegiaba la ensalada de diente de león sin aceite y cataplasmas de barro de las Indias, terminó por morir de eso, de su “cáncer especial”. Cuando todavía era joven, había renunciado a todo para curarse. Pero durante su

larga vida, estuvo atenazado sin cesar por la angustia, porque no había hecho el número de pasos requeridos en puntitas de pie o porque había comido en sus ensaladillas de diente de león, por inadvertencia, una pequeña babosa, en fin, cosas por el estilo.

—¡Y bien! ¡He aquí una vida y una muerte plenamente dietéticas! —comenta Amaranta.

—Heródico no comprendió que lo que permite superar la melancolía es hacer lo que uno sabe debe hacer, no para sí mismo, sino bajo la conminación de la Idea de lo Verdadero. Desde el momento en que esta exigencia se apodera de uno, uno comprende que es absurdo pasarse la vida enfermándose y cuidándose. Cualquier obrero lo comprende, pero la gente rica, cuya presunta felicidad todo el mundo envidia, está siempre metida en las clínicas.

—¿Pero cómo —pregunta Glaucón— explica usted esta extravagancia?

—Cuando un obrero está enfermo, le pide al médico que lo cure —antibióticos, antiinflamatorios, operación si es necesaria— y que firme un permiso de enfermedad que cubra el tiempo en que la debilidad del cuerpo impide manipular el pico en una obra en construcción, o multiplicar mecánicamente los gestos en una cadena de montaje bajo el estrépito de las chapas y de los compresores. Nuestro obrero no se aviene a una dietética interminable y emoliente acompañada por sermones psicológicos y morales, duchas a cada momento y terapias de grupo en las que se vocifera el grito primal del recién nacido. Para él, la medicina está en dialéctica con el trabajo, al que hay que volver. No ve ninguna sabiduría en una vida consagrada, bajo una cofia de lana garantizada "bio", a curar terrores nocturnos o parálisis inexplicables. Por eso tiende a decirle al médico: "No se ocupe de mí, ocúpese de mi enfermedad. Usted está aquí para curarme y no para meter mano en mi existencia. Tiene que actuar de modo tal que yo no tenga más necesidad de usted".

—Y en tanto obrero —dice Glaucón—, tiene mucha razón.

—¿Por qué "en tanto obrero"? ¿Crees que la medicina tradicional tenga que considerar la clase social del enfermo?

—Es que el tipo que vive de sus inversiones en la Bolsa no piensa, desde que está enfermo, en volver al trabajo.

—¡No creo que piense en gran cosa! Ni en el trabajo que no hace, ni en ningún compromiso bajo el imperativo de una Idea, algo de lo cual se abstiene con gran cuidado. Evidentemente, se le podrían citar estos versos, bien conocidos en otros tiempos:

Cuando los medios permiten el vivir sin hacer nada,
hay que ser un pensador, no una mente despistada.[*]

—¿Quién hizo esos versos de morondanga? —pregunta Amaranta, escandalizada.

—Un tipo muy olvidado, un llamado Focílides.

—Además —dice Glaucón—, hay que intentar pensar, incluso si se es pobre.

—Sobre todo si se es pobre —rectifica Sócrates—. Pero no vamos a embarcamos en una querella con Focílides, ¡nos silbarían! Es cierto, en todo caso, que la mayor parte de los ricos no cree en modo alguno que pensamiento y justicia deban ocupar su inmenso tiempo libre. Tienen más bien la manía de ocuparse por adelantado de todas las enfermedades que se arriesgarían a contraer y se aterrorizan desde que tienen ganas, inexplicablemente, de rascarse la pantorrilla.

—¡Muy justo! —se embala Glaucón—. Acicalarse el cuerpo, estar “en forma”, ése es el credo de las clases superiores. Se los ve resoplar en el tenis, hacer mucha pompa en sus despachos, ejercitarse en el golf en sus terrazas y hacerse remodelar el rostro, como la criatura de Frankenstein, por los popes de la cirugía estética.

—Harían mejor en estudiar filosofía, leer verdaderos libros, aprender de memoria poemas o revisar las matemáticas que olvidaron desde la época en que sudaban sobre las ecuaciones diferenciales para pasar el examen de ingreso a la “elite”. Y harían mejor aún en indagar modesta y atentamente acerca de lo que es la vida de la inmensa mayoría de sus conciudadanos. Ese fetichismo del cuerpo y esa obsesión por la salud obstaculizan en todas partes la incorporación a las verdades, incluso las más anodinas. Si alguien

le habla de filosofía, usted responde “dolor de cabeza”; si le habla de pintura, enumera sus heridas y sus chichones, y si pasa a la música serial, ahí sí, ¡se despacha con una epopeya de diarreas y lumbagos!

—¡He visto tipos así! —aprueba Amaranta—. No los puedo tragar.

—El legendario Asclepio no los tragaba más que tú. En tanto médico, sólo le gustaba la gente de buena constitución. Una enfermedad, decía, no es sino una excepción localizada y provisoria en la salud general. El enfermo, según él, debía vivir lo más cerca posible de su vida común y corriente. Si había que dar remedios u operar órganos en carne viva, lo hacía rápido y bien. Son ésas, decía, acciones locales sobre un fondo de Gran Salud. Había leído a Nietzsche: la vida es velocidad. Nada debía demorarse. Para él, la muerte era el resultado de una instalación indebida en la enfermedad. A un tipo que le objetaba que todo el mundo termina por morir le respondió: “Eso es porque, cuando uno es viejo, está cansado por el tiempo que pasa. Entonces valoriza el sueño y la enfermedad en vez de la acción y la salud”. Un día dijo estas palabras, en apariencia, absurdas, y en realidad profundas: “La muerte no tiene nada que ver con el cuerpo, la enfermedad y todo eso. Si no estuviera el Tiempo, todos seríamos inmortales”.

—Era una suerte de filósofo.

—¡Pero también un político! Inventó una visión del mundo apropiada para los Estados militares de nuestros ancestros. ¿Te acuerdas, en el canto 4 de la *Ilíada*, cuando Pándaro hiere a Menelao? Todos se precipitan y:

> Con sus ávidas bocas le succionan la herida,
> beben de ella la sangre infectada e impura
> y le vierten encima ligeras drogas duras.[*]

—¡Oh, Sócrates, qué jerigonza! —gruñe Amaranta—. ¡No es una cita, es una parodia! Y como casi siempre, sus referencias son falsas. En el canto 4 es Macaón, él solo, el que hace todo eso, y no “todos” los griegos.

—Mi querida profesora, acepte mi contrición por estas imitaciones falaces. Lo cierto es que, en todo caso, para los discípulos de Asclepio, curar a un guerrero era ponerlo en pie para el combate, utilizando los medios más internos posibles de su potencia nativa. Mantener las enfermedades imaginarias de un viejo y rico rentista o consagrarse a la puesta en forma de un joven ejecutivo agobiado por el estrés, ¡muy poco para ellos!

—Y bien —dice Glaucón, admirativo—, ese Asclepio veía lejos.

—Querido mío, hablamos de nuestro Asclepio, del que haremos uno de los iconos de la medicina comunista. No todo el mundo está de acuerdo. Esquilo, Eurípides, y hasta el viejo Píndaro afirman, primero, que Asclepio era hijo de Apolo, y luego, que un día se comprometió a curar a un rico viejísimo, sabiendo que ya estaba clínicamente muerto, sólo porque la familia le había pagado por anticipado una suma enorme. Incluso dicen que, para castigarlo por su rapacidad desfachatada, Zeus lo fulminó con un rayo.

En Glaucón, es el lógico el que se adelanta:

—Eso no se tiene en pie. Considerando lo que hemos dicho sobre la significación de los dioses, a saber, que son los nombres poéticos de la autoridad inmanente de lo Verdadero, no podemos validar al mismo tiempo las dos anécdotas de Píndaro y de los otros. Si Asclepio es el hijo de Apolo, no puede ser un médico corrupto y mentiroso. Y si es un médico corrupto y mentiroso, no puede ser el hijo de un dios.

—Demostración impecable —celebra Sócrates—. ¡Felicitaciones, amigo mío!

Amaranta, que comienza a aburrirse a lo grande, quiere que vuelvan a lo que en todo esto la apasiona, a saber, la política:

—Es muy bonito este culto de Asclepio. Pero un país bajo la regla de nuestra política necesita verdaderos médicos, ¿no? Y un verdadero médico debe tener experiencia. Debe conocer los resortes ocultos del bienestar corporal, ok, pero también todas las enfermedades, todos los estados patológicos. Si solamente “curó” a militares que rebosan de salud, yo no le tendría confianza.

—Yo también pensé en eso —dice Glaucón, saltando al tren en marcha —. Lo que vale para los jueces debe valer para los médicos. Un buen juez

es aquel que ha visto las mil y una, desde el joven proletario al que detienen y golpean tan sólo porque fuma un porro en la puerta de su edificio hasta el asesino serial surgido del gran mundo al que desenmascaran en el ocaso de su vida, pasando por todos los grandes y pequeños granujas. Si no encontró más que pequeñoburgueses inocentes y atemorizados, no valdrá gran cosa.

—Me parece —dice Sócrates, después de un tiempo de reflexión— que aplicas la misma grilla lógica a dos problemas muy diferentes. Comencemos por los médicos. Los mejores son aquellos que, iniciados desde su más tierna juventud en el dominio científico de su arte, tienen además la experiencia de la mayor variedad posible de cuerpos en mal estado, incluso el que les es propio: es muy útil que hayan contraído personalmente enfermedades graves y numerosas, y que no sean como aquellos a los que les repele el sufrimiento de los otros porque ellos mismos, para hablar como Amaranta, “rebosan de salud”. Si fuera el cuerpo del médico el que curara el cuerpo del enfermo, le estaría prohibido al médico tener una constitución frágil y enfermarse todo el tiempo. Pero es la potencia intelectual del médico la que cura el cuerpo del enfermo. Y es cierto que esa potencia intelectual, que compete al Sujeto, sería inepta para toda terapéutica del cuerpo si estuviera aquejada por una enfermedad, no del cuerpo, sino del pensamiento. El juez es un caso diferente por completo. Definámoslo, de modo provisorio, como un Sujeto que pretende evaluar las acciones de un individuo. Un Sujeto que, en su juventud, sólo frecuentó a espíritus corruptos y cometió con ellos todos los delitos posibles no tiene ninguna chance de volverse capaz de evaluar como corresponde las acciones criminales del prójimo, contrariamente al médico, que diagnostica las enfermedades de sus clientes a partir de lo que aprendió de las suyas. Si el juez, en tanto futuro Sujeto, debe discernir de manera imparcial, sólo desde el punto de su cualidad subjetiva propia, todo lo que comparece ante la norma de la justicia, tiene que haber estado lo más alejado posible de las formas corrientes de la corrupción. Es por eso, además, que las jóvenes y los jóvenes cuya rectitud es evidente, como ustedes, querida Amaranta y querido Glaucón, tienen una suerte de simplicidad que los expone a las artimañas de la gente injusta: no encuentran en sí mismos los afectos típicos que animan a los corruptos. En el fondo, un buen juez no debe ser un joven.

Es más bien tarde, al borde de la vejez, cuando llega a saber lo que es la injusticia. No la conoció como un mal alojado en la intimidad de su subjetividad propia, sino que la ha estudiado, poco a poco, como un mal instalado en otros. De manera científica, y no empírica, construyó su pensamiento en lo que concierne a la naturaleza exacta de ese mal.

—¿Quiere usted decir —resume Amaranta— que el juez perfecto extrae su ciencia de una suerte de intuición intelectual que lo relaciona con un objeto exterior, y no de una introspección fundada en una experiencia personal?

—Lo dices mejor que yo. El juez es, en lo fundamental, de una absoluta rectitud. Tiene, si se puede decir, la rectitud del Sujeto que él debe devenir. Forma un vivo contraste con ese género de individuo taimado y desconfiado que se empapó mucho en asuntos turbios y se ve a sí mismo como particularmente hábil y experimentado. Cuando un tipo así está tramando algo con sus semejantes, se muestra astuto y circunspecto, sólo porque actúa según los modelos de comportamiento que encuentra en sí mismo y que reflejan a los de sus interlocutores y cómplices. Pero cuando se enfrenta a gente de cierta edad y de probada rectitud,'lo que se descubre es la profunda necedad de ese falso astuto. Se ve que es desconfiado sin razón válida y que ignora por completo lo que es un carácter bien templado, a falta de encontrar ese modelo en sí mismo. Dicho esto, como frecuenta mucho más a menudo a los canallas que a la gente honesta, su reputación es mucho más la de un gran conocedor de la vida real que la del perfecto ignorante que es en verdad. No vamos a elegir a este género de individuo para que ocupe la función de juez, al menos si la norma de esta función es un mixto de sabiduría y competencia. Tomaremos a aquel del que hablábamos para comenzar, a aquel que participa de la cualidad propia de un Sujeto. La corrupción no puede producir un saber que se refiera al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, mientras que la virtud, apuntalada por una naturaleza que la educación consolida, puede, con el tiempo, llegar a una verdadera ciencia, tanto de la corrupción como de sí misma. Es entonces el virtuoso, y no el corrupto, el que adquiere una competencia universal.

—Pero —se inquieta Glaucón— ¿qué consecuencias para nuestro programa educativo?

—No tienes más que declarar que, en nuestro país, la medicina y el aparato jurídico deben conformarse al modelo que hemos presentado sumariamente. Resultará de ello que la gran masa de gente verá sus posibilidades físicas y morales llevadas al máximo. En cuanto a los otros, los enfermos crónicos, los achacosos, los perezosos, los corruptos, no los abandonaremos; nos encarnizaremos, por el contrario, en que puedan extraer gestos desconocidos y útiles de sus cuerpos, y nuevas luces de sus espíritus. Eso tomará el tiempo que haga falta, pero con un tiempo de este tipo nunca seremos avaros.

—Habla usted, me parece —dice Amaranta, frunciendo el ceño—, de una práctica que no tiene buena reputación entre los demócratas occidentales, la de los “campos de reeducación” que florecieron en los Estados socialistas del siglo XX.

—Estoy convencido de que todo “campo” es una idea detestable, o vana, o criminal. ¿Pero cómo prescindir de la idea de reeducación? Cuando se ve lo que la educación dominante produce en la actualidad de reaccionario, de puramente conservador o incluso de nulo por completo, ¿qué otra cosa hacer sino reeducar?

—¿Y los jóvenes, entonces? —pregunta Glaucón.

—No se pondrán en la situación de tener que vérselas con la justicia ni con los jueces si están impregnados de esa cultura musical, literaria y poética, simple y densa a la vez, que, tal como hemos dicho, favorece una existencia hecha de entusiasmo y de medida. ¿No se puede decir, de modo semejante, que un joven que combina esa cultura con los ejercicios físicos adecuados tampoco tendrá ninguna necesidad de la medicina y de los médicos con frecuencia?

—Podría ser. El problema consiste en dosificar como es debido, de un lado, la cultura literaria, y del otro, el deporte.

—Y sí, no es simple. A mi entender, en el deporte y en todo lo que demanda un esfuerzo físico, es más necesario poner la mira en estimular la forma de energía propia del Sujeto que en preocuparse por el vigor del cuerpo. Nuestro ideal no es el atleta común y corriente, que se ejercita en

trabajos violentos y observa un régimen sólo para desarrollar su fuerza bruta. Para nosotros, de lo que se trata es de la fuerza subjetiva y no de la fuerza corporal.

Sócrates hace una pausa. La noche es de un negro de ébano y, como envuelta en ese manto opaco, Amaranta se acuesta directamente en las baldosas y se duerme de inmediato. Siempre inmóvil en su sillón, como un dios egipcio, Trasímaco parece hundirse en su propio silencio.

—¿Piensa usted —se lanza Glaucón— que una educación fundada, por una parte, en la poesía y en la música, y, por otra parte, en el deporte, apunta a formar el espíritu y el cuerpo por separado?

—Pues no. Es al devenir—Sujeto del individuo a lo que las dos disciplinas deben consagrarse. ¿Has notado que los puros deportistas, los que van todos los días a las salas de musculación, son brutales y groseros, y que los fanáticos de la música, esos que escuchan todos los días baladas fumando porros, están, con todo, bien reblandecidos?

—Sí, he visto eso, ¿y entonces?

—Sin embargo, podríamos argumentarlo así. En primer lugar, la brutalidad de los deportistas procede de una energía afectiva que, bien orientada, se transformaría en valor, en un bello valor, pero que, tensionada al extremo por la repetición de los ejercicios, no es más que dureza informe. En segundo lugar, la tranquilidad insulsa del fanático de poemas musicalizados procede de una naturaleza—contemplativa propicia a la filosofía que, bien orientada, sería calma y precisa, pero que, demasiado distendida, se abisma en una inaceptable desidia.

—¿Todo es cuestión de dosificación, entonces?

—Digamos de medida, o de equilibrio de las disciplinas. Porque, recuérdalo: hemos dicho que nuestros guardianes, nuestros ciudadanos comunistas, debían combinar un valor real en el orden del afecto con una auténtica naturaleza filosófica en el orden del espíritu. Todo el problema consiste en la armonización de ambas cosas, que le da al Sujeto constancia y templanza. Si, por el contrario, hay discordancia, el individuo se revela cobarde y brutal. Y, si puedo preguntártelo, ¿a qué te suena todo esto?

—¿A qué me suena? ¿Cómo? —se asombra Glaucón.

—Entre tus amiguitas y tus amiguitos —dice Sócrates—, conozco a algunos que deambulan día y noche, con los auriculares atornillados en el estrecho conducto de los oídos, como si fueran embudos, para verter allí el tam-tam hipnótico de sus músicas preferidas. Al hacerlo, lo admito de buen grado, adormecen en ellos la pulsión colérica que constituye la segunda instancia del Sujeto. Son como un hierro reblandecido por un fuego melódico, y así, de lobos inutilizables que eran, pasan a parecerse, al fin, a conejos de angora: afelpados como peluches, tiernos, civilizados… Pero si continúan disolviendo su vida en esa capa sonora, por cierto infinitamente suave, como el principio del valor termina por desaparecer, es el Sujeto, en ellos, el que pierde todo nervio y, cuando la guerra estalla o hay que afrontar una dura represión, ya no son, como Homero dice a propósito de Menelao, más que "combatientes exangües".

—¡Los describe usted como si los estuviéramos viendo, con los apéndices cornudos de sus auriculares! ¡Es como si viera a mi amiga Penélope!

—Pero hay también, entre tus amigas y tus amigos, otros de una especie por completo diferente. Son los que, dejando de lado la música culta, para no hablar siquiera de la política o de la filosofía, sólo abandonan el estadio o la sala de musculación para seguir un régimen especial de "puesta en forma". Hay que confesar que, transformados así en fortachones y seguros de sí mismos, pueden dar pruebas de un valor ejemplar, tanto frente a los invasores como frente a la policía de los reaccionarios de siete suelas que se resguardan detrás de las palabras "democracia" o "república". Sin embargo, privados de todo acceso a las artes, suponiendo incluso que en tanto Sujetos desean aprender, como ignoran lo que es un saber o una investigación, y no tienen ninguna práctica de la discusión argumentada ni de nada que competa a la cultura general, su deseo intelectual contrae una astenia irremediable: es como sordo y ciego. La falta de entrenamiento los hace incapaces de estimular y mantener sensaciones que estén en verdad diferenciadas. Se vuelven, casi indefectiblemente, incultos y enemigos del lenguaje racional, ineptos para servirse de argumentos cuando hay que aliarse a los otros o criticar a los adversarios. Como animales furiosos, sean cuales fueren las circunstancias, es mediante la violencia como buscan

apoderarse de aquello que desean. Se estancan en una vida separada de todo conocimiento y, por ende, infinitamente torpe.

—¡Es el vivo retrato de mi amigo Cratilo, el que es hijo del tan conocido Cratilo!

—Si el Gran Otro le propuso a la especie humana dos tipos fundamentales de ejercicios, el deporte de un lado y las artes del otro, creo poder concluir que no lo hizo a partir de una distinción estereotipada entre el Sujeto y el cuerpo. Lo hizo para que el grado de tensión, en el Sujeto, de las dos cualidades cruciales, el valor y la filosofía, pudiera dosificarse exactamente en función de las circunstancias.

—¡Ahí sí! ¡Me deja usted hecha una pieza! —grita Amaranta, de repente despierta—. Vuelve a poner los pies en el suelo filosófico después de una admirable pirueta.

—¡Pero si es la infancia del arte! Tú misma sabías de antemano que quien adapta a las exigencias del devenir—Sujeto, según proporciones adecuadas, la cultura física y la cultura poético—musical es como el músico supremo de su alma, ¡y mucho mejor conocedor de las armonías más sutiles que un afinador de pianos de cola!

—Lo sabía, lo sabía —masculla Amaranta—, tal vez, pero es usted quien lo dice.

—En todo caso, en nuestro futuro país comunista, quienquiera que ejerza, cuando sea su turno, funciones dirigentes en el dominio de la educación deberá velar por esta armonía afectiva si quiere que nuestra quinta política esté a salvo.

—¿Pero qué diremos —prosigue Glaucón, aficionado siempre a las listas completas y a los programas acabados— en lo concerniente a los concursos de gimnasia, la danza acrobática, la caza de montería, las carreras de Fórmula 1, las apuestas de fútbol, los Juegos Olímpicos, la…?

—¡Nada de nada, amigo mío, nada de nada! —interrumpe Sócrates—. Aplicaremos nuestros principios a todo ese desbarajuste, y luego veremos.

En ese punto, Sócrates se detiene como un despertador roto, tose y parece, por un corto instante, ganado por el más extraño y el más intenso de los desconciertos.

VI. La justicia objetiva
(412c-434d)

YA EL CANSANCIO se hacía sentir. Algo que ver tenía con eso la abundancia de detalles: citas de Simónides o de Píndaro, refutación de Homero, diferentes tipos de gimnasia, modos musicales, locuras del deseo, medicina, dietética… Todo eso en las entrañas de la noche… Amaranta ¿no se había vuelto a dormir? ¿No teníamos a un Glaucón inatento, a un Polemarco acostado, a un Trasímaco empacado? Sócrates decidió ir a lo esencial.

—¿Pero quién comanda entonces? —pregunta con una voz sombría y potente.

Todos se sobresaltan. Sócrates insiste:

—¿Los viejos, los jóvenes? ¿Los intelectuales, los militares? ¿Los políticos profesionales, los ciudadanos cualesquiera? ¿Quién comanda entonces? ¿Quién, finalmente?

—Y bien —dice Glaucón con una voz pastosa—, ni idea. Los mejores, pienso.

—¡Ah, los mejores! ¿Y qué es eso, los mejores, en política? El mejor técnico automotriz es el que sabe ocuparse del motor y reparar todas las averías, ¿no?

Glaucón se aplica en el papel de “sí, sí, señor”:[*]

—Ahí no es demasiado difícil aprobarlo.

—Entonces, los mejores, considerando lo que está en juego en nuestra discusión, son los que hacen avanzar el proceso político y saben, cuando es preciso, sobreponerse a las dificultades o salir de los atolladeros. Para eso, imagino que deben ser capaces, estar esclarecidos y, sobre todo, preocupados por el bien público. Pero aquello de lo que uno se preocupa es

esencialmente lo que uno ama. Y lo que uno ama por sobre todo es aquello cuyos intereses identifica con los intereses propios y cuyo destino, afortunado o desafortunado, cree compartir. ¿No?

—Sí —dice Glaucón, resignado.

—De la masa de individuos que se incorporen al proceso político escogeremos a aquellos que, considerando bien todos los aspectos, han mostrado a lo largo de su existencia un celo excepcional en la activación de ese proceso y en el rechazo categórico a contrariar su devenir.

—Con toda seguridad —puntualiza Glaucón—, ésa es la gente que nos hace falta.

—Es interesante seguirlos en todas las edades de la vida, para observar cómo se mantienen fieles a las máximas de nuestra política sin traicionarlas ni abandonarlas. Incluso cuando las circunstancias les proponen la ebriedad de la corrupción o les imponen la violencia desnuda, ¿cómo se arreglan para perseverar en su orientación subjetiva, que se resume así: hacer lo que asegura lo mejor posible la continuidad del proceso político?

—¿Qué entiende usted exactamente por abandono dé un principio? —pregunta Amaranta—. “Traicionar”, comprendo. ¿Pero “abandonar”?

—Buena pregunta… Me parece que nuestro entendimiento abandona una opinión ya sea voluntariamente, ya, involuntariamente. Voluntariamente, cuando comprendemos que es falsa. Involuntariamente, cuando es verdadera.

Amaranta se queda perpleja:

—El caso del abandono voluntario de una opinión falsa es trivial. Pero no comprendo qué puede significar el abandono involuntario de una opinión verdadera.

—¿Pero cómo? ¿Acaso no estás bien persuadida de que es de modo involuntario como nos privamos de lo que nos es querido, y de modo voluntario como nos deshacemos de lo que nos desagrada? Ahora bien, ¿no es con toda evidencia algo detestable, para nosotros, desviarse lejos de lo Verdadero, y algo muy precioso estar incorporado a una verdad? Me asombraría mucho si pensaras que sostener opiniones adecuadas al ser no es, justamente, una forma de inmanencia a lo Verdadero.

—Lo es —concede Amaranta—. Su argumento es válido: es sólo de modo involuntario como puede llegar a faltamos una opinión verdadera.

—Y soportamos esa pérdida bajo el efecto de un desvanecimiento, de un encantamiento o de una violencia.

—¡Ahí me descuelgo! —interviene Glaucón—. ¿Qué son esas distinciones?

—¡Válganme los dioses! —ruge Sócrates—. ¿Será que me pongo a hablar como los poetas trágicos? Seamos entonces llanos: digo, en primer lugar, que una opinión verdadera se desvanece en aquellos a los que un pensamiento engañoso persuade de que es falsa, o, sencillamente, en aquellos que la olvidan. En efecto, víctima de un discurso capcioso, o bajo el efecto de usura del tiempo, esa opinión desaparece por sí misma. En segundo lugar, digo que una opinión verdadera es anulada por violencia cuando el dolor, físico o moral, acarrea un trastorno de las convicciones. Y, en tercer lugar, digo que es por encantamiento que una opinión verdadera se disuelve cuando lo que opera es el hechizo de las voluptuosidades o los oscuros tormentos del miedo.

—De acuerdo con mi experiencia —aprueba Amaranta—, es cierto que los hechizos y los tormentos nos encantan.

—Querida Amaranta, ¡he aquí un serio refuerzo! En lo que concierne a la densidad de la más mínima experiencia de vida, ¿quién se atrevería a rivalizar con una jovencita? Pero extraigamos las consecuencias de nuestro acuerdo momentáneo. Entre los actores del proceso político, buscaremos frecuentar a aquellos que se mantienen firmes en su máxima esencial: lo que hay que hacer es siempre aquello que uno piensa es apropiado para reforzar el proceso. Los dirigentes podrían, por lo demás, organizar sobre este punto una suerte de pruebas de subjetivación política, y esto, por qué no, desde la infancia. Imaginemos, por ejemplo, que reclutamos jóvenes en situaciones particularmente propicias para el olvido o los encantamientos. Entonces veremos bien quién recuerda las máximas de la acción y no se deja corromper, y quién prefiere las agradables oportunidades a la continuación del proceso de lo Verdadero. Podemos, también, confrontar a esos jóvenes con labores, sufrimientos y combates, y hacer constataciones

del mismo orden. Podemos, al fin, exponerlos a la errancia, al error o a la ilusión, y ver cómo se las arreglan.

—Podemos hacer algo mejor, o peor —se inflama Glaucón—. Pienso en esos jóvenes caballos a los que uno echa en los torbellinos del furor y el estrépito para poner a prueba su valor. ¿Por qué no llevar a nuestros jóvenes, chicas y chicos mezclados, allí donde suceden cosas absolutamente espantosas, y exponerlos luego, de pronto, a la seducción de las más envolventes voluptuosidades? Veremos bien entonces si atraviesan impertérritos terrores y tentaciones. Dado que están destinados a guardar la intensidad creadora del proceso político, que sean al menos buenos guardianes de sí mismos y de la formación artística que ha sido la suya desde la infancia: que su existencia se despliegue en un buen ritmo y una exacta armonía, y que no haya así ninguna distinción entre el servicio que se prestan a sí mismos y el que le prestan a la comunidad política. Sobre la base de este género de pruebas, distribuidas desde la infancia hasta la vejez, ¡se revelarán por sí mismos, unánimemente reconocidos, como los más aptos para crear para todos los otros las condiciones exaltantes del nuevo comunismo!

En ese punto, Amaranta:

—¡Qué entusiasmo, querido hermano! ¡Se diría que nos preparan ustedes una ciudad ideal en la que el Bien triunfa de manera irresistible!

—A costa, sin embargo, de duras pruebas y áridas contradicciones —observa Sócrates—. Hay un famoso emperador filósofo, Marco Aurelio, que leyó la versión de tu hermano Platón, en el diálogo titulado *Politeia*, de lo que estamos discutiendo. ¡No pensaba nada bueno, ese Marco Aurelio, acerca de nuestras ideas! Por algo escribió con todas las letras: “No esperes nada de la Ciudad de Sócrates”. ¡Es una prohibición verdaderamente imperial! Pero guardamos, contra él, esta esperanza, ¡sí! Deseamos la nueva política, el comunismo. Y es, y será, mucho más que un deseo.

—Esta esperanza es magnífica —insiste Amaranta—. No obstante, temo que contenga una fuerte dosis de mentira.

—¿No hay en toda representación política —dice Sócrates, de pronto henchido de gravedad— algo así como una mentira útil, una mentira necesaria, una mentira verdadera? Pienso en una historia que, hace mucho

tiempo, me contó un marino fenicio. “En muchos países —decía—, la sociedad está repartida, de modo riguroso, en tres clases sociales que casi ni se frecuentan. Están primero los financieros, los grandes propietarios, los altos magistrados, los jefes militares, los presidentes de consejos de administración, los políticos y los amos de la comunicación, prensa, radio y televisión. Luego hay una multitud de profesiones intermedias: empleados de oficina, enfermeras, pequeños ejecutivos, profesores, animadores culturales, inciertos intelectuales, representantes de comercio, psicólogos, plumíferos, vendedores calificados, ingenieros de pequeñas empresas, sindicalistas provinciales, floristas, aseguradores independientes, institutores, garajistas de las afueras de las ciudades, y nos quedamos cortos. Están, por último, los productores directos: campesinos, obreros y, en especial, esos proletarios recién llegados que arriban hoy en multitud del continente negro. Nuestra mitología, la que nos es propia, la de los fenicios, consiste en decir que ese reparto es natural e inevitable. Es como si un dios hubiera formado a los habitantes de nuestro país a partir de una mezcla de tierra y metal. Por un lado, como todos están hechos de la misma tierra, todos son del mismo país, todos fenicios, todos obligatoriamente patriotas. Pero por otro lado, el aporte metálico los diferencia. Los que tienen oro en el cuerpo están hechos para dominar; los que tienen plata, para ser de la clase media. En cuanto a los de abajo, el dios los mezcló groseramente con chatarra. Sólo que el mito, según algunos, no se detiene ahí. Un día, dicen esos predicadores subversivos, llegará una suerte de contradiós, cuya forma, hasta el momento, nos es desconocida. ¿Un solo hombre? ¿Una mujer de belleza radiante? ¿Un equipo? ¿Una idea, chispa que prende fuego en la llanura en pleno? Imposible saberlo. Lo cierto es que ese contradiós hará fundir a todos los fenicios, tal vez a la humanidad entera, y los volverá a formar de tal suerte que todos, sin excepción, estén compuestos de ahí en más por una mezcla indistinta de tierra, hierro, oro y plata; entonces tendrán que vivir indivisos, ya que todos dependerán de una idéntica pertenencia a la igualdad del destino”.

—¡He aquí, en efecto, una hermosa mentira! —exclama Glaucón.

—Pero la formación de nuestra política y la educación que la acompaña ¿no son como el contradiós del fenicio? Dejemos ahora que esta ficción

haga su camino como mejor le plazca al devenir de la vida anónima. En cuanto a nosotros, preguntémonos de entrada qué deviene la sociedad si suponemos que no hay más oro, ni plata, ni chatarra, ni arriba, ni abajo, sino solamente iguales para los cuales no existen tareas que haya que reservar para tal o cual grupo inferior, sino solamente lo que todos deben hacer en provecho de todos.

Amaranta no está convencida:

—¿Pero cómo vamos a organizar la vigilancia de aquellos que ocupan, por un momento, puestos de responsabilidad? Seria vergonzoso, con todo hacer como esos malos pastores que adiestran en ferocidad, para proteger a sus rebaños, a unos perros que, al final, hambrientos y de carácter vicioso, embisten a los corderos y, de perros guardianes que eran, pasan a ser aquello mismo de lo que debían defendernos: lobos.

Glaucón refuerza:

—¡Bien dicho, querida hermana! Con todos los medios disponibles, hay que impedirles a aquellos que han llegado a su turno a ocupar funciones militares que nos hagan jugarretas de ese tipo. Porque podrían muy bien, so pretexto de que disponen de la fuerza, sustituir su supuesta función de benévolos protectores de todos los habitantes del país por aquella otra, mucho más seductora, de déspotas ávidos y crueles.

—El mejor recurso —observa Sócrates—, la precaución suprema, es darle a todo el mundo la educación adecuada. La idea comunista debe comandar a los fusiles.

—¿Acaso no han recibido esa educación en nuestro plan? —se asombra Glaucón.

—Nada de eso sabemos todavía, amigo mío. Sólo podemos decir que, para que esos dirigentes militares provisorios manifiesten, tanto en los rangos del ejército como respecto de aquellos a los que el llamado ejército protege, el desinterés más completo y la afabilidad más sutil, es preciso que hayan tenido la oportunidad de recibir una auténtica educación, sea cual fuere este concepto.

—Pero —insiste Glaucón— ¿no hay que controlar también su riqueza, que no posean palacios, rebaños, automóviles de lujo, jarros antiguos, mujeres arrobadoras, perfumes o joyas? Si los tienen, todo eso los

apasionará y los preocupará hasta tal punto que el poder los hará tan desconfiados como arrogantes.

—El problema se sitúa a una escala mucho más vasta, y la decisión política, ahí, no puede ser sino absolutamente radical. Hay que abolir la propiedad privada. Ninguno de los miembros de nuestra comunidad política poseerá una vivienda propia, menos aún un taller o un depósito de mercaderías. Todo será colectivizado.

—¿Y las mujeres, los niños? —interroga Amaranta.

—Entre amigos, todo se comparte. El alimento requerido para los trabajadores, hombres o mujeres, que son también militantes de lo colectivo, incluso soldados llamados a defenderlo, será distribuido igualitariamente sobre una base semanal. Se velará por que, respecto de los deseos, nada les falte, lo cual los exasperaría, ni les sobre, lo cual mitigaría su valor. Se fomentará que las comidas, singularmente las del mediodía, se hagan en común. De manera general, se facilitarán todos los proyectos de organización colectiva de esa parte del tiempo que las simples necesidades de supervivencia tejen. Se tratará por etapas el difícil problema de la supresión de la moneda. El argumento principal que impone esta medida es que todo Sujeto dispone de la capacidad, idéntica en él y en el Otro, de participar aquí abajo en la construcción de algunas verdades eternas. Se puede así hablar de una moneda de lo Absoluto, que vuelve vana a la moneda contable. Está demostrado que el dinero, en su sentido usual, es la causa de la mayor parte de los crímenes cometidos tanto por los individuos como por los Estados, mientras que en todo Sujeto reside una luz incorruptible. Se organizará entonces la vida material de tal suerte que se restrinja poco a poco la circulación de los capitales y que cada vez haya menos ocasiones de manipular dinero, ya sea bajo la forma inmediata del oro o la forma intermedia de las monedas y los billetes, que a la larga se retirarán de la circulación, ya bajo la forma inmaterial de las letras de cambio, las órdenes de pago y otros soportes informatizados cuya utilización especulativa estará proscrita. Ésas son decisiones inevitables para quien quiere asegurar la salvación de nuestra comunidad política. Porque, desde el momento en que ciertos individuos o grupos se apropian de los terrenos, los edificios, los talleres, las minas, los capitales, no siguen

más que su propio interés, se vuelven avaros y egoístas y, de militantes y defensores de la comunidad que eran, pasan a comportarse en adelante como una oligarquía que pretende ejercer un poder exclusivo. Como odian a la comunidad y son odiados por sus miembros, persecutores a los que les llegará el turno de ser perseguidos, y se pasan la vida entera temiendo más a los rivales del interior que a los enemigos del exterior, ellos conducen a la perdición, sin duda, a su propio grupo de advenedizos, pero también acarrean en ese desastre, la mayoría de las veces, a la comunidad política entera.

Glaucón siente que ha llegado el momento de ubicar una de esas arengas cuyo secreto guarda con celo. Arranca a todo vapor:

—¿Qué va a responder usted, Sócrates, si se le llega a decir que los ciudadanos de su comunidad política, y especialmente aquellos que a su turno ejerzan funciones dirigentes civiles o militares, serán el rigor de las desdichas? ¿Y lo que es más, desdichas que ellos mismos causan, en el más completo asentimiento a una condición abyecta? ¡Pero cómo! ¡He aquí a esta gente que uno puede identificar con la comunidad misma, considerada según su verdad, y que no saca de esa posición ninguna ventaja! Qué contraste con nuestros jefes habituales, grandes propietarios de tierras, constructores de villas soberbias con muebles, piscina, jardines floridos o cuadros que no dejamos de admirar, introducidos en los mundos de los negocios, íntimos de los productores de televisión, en pleno control de los flujos financieros… En suma, esos jefes que disponen de una sólida posición en la sociedad. Los suyos, Sócrates, apenas si están alimentados y, si he comprendido bien, cobran una verdadera miseria. No tienen ninguna posibilidad de hacer un crucero por los países del sur en el yate de un amigo, ni de pagarse putas de lujo, ni de echar el dinero por la ventana por su solo placer, ni siquiera de corromper a sus adversarios, como lo hacen todos aquellos a los que la opinión les envidia el lujo, el poder y la felicidad. ¡Francamente! ¡Se diría que todo el mundo, en nuestra comunidad, no tiene otra finalidad en la existencia que la de cumplir lo mejor posible con su deber!

—¡Magnífico! —aplaude Sócrates—. Podrías citar, para concluir, al poeta francés Alfred de Vigny:

Con energía haz tu larga y pesada tarea
en la vía a la que la suerte te quiso llamar,
y sufre y muere luego, como yo, sin hablar.[*]

Las cosas no están lejos de parecerse a tu descripción. ¿Y sabes qué le respondería al que me hablara como acabas de hacerlo?

—Yo, en todo caso, no diría esta boca es mía.

—¡Y bien, vas a ver! Voy a ser aún más parlanchín que tú. Primero, le diría que, si hubiera seguido el camino de pensamiento que es el nuestro desde el anochecer, encontraría sin dificultades una respuesta a todas sus preguntas. Por cierto, no habría nada de sorprendente en que nuestra gente, bajo la regla comunista, fuera, en definitiva, particularmente feliz. Sin embargo, no tenemos en mira, cuando explicitamos esta regla, la felicidad de una clase social particular, sino la de toda la comunidad sin excepción. Nuestro método, desde el principio, equivale a pensar que es en este tipo de estar—juntos donde encontraremos lo que es la justicia, así como encontraremos la injusticia en las comunidades envilecidas por una política deplorable. Ahora bien, diría Shakespeare, "justo o injusto, ésa es la cuestión". Dado que, por el momento, buscamos la forma feliz de la comunidad, nos rehusamos categóricamente a seleccionar en ella una estrecha minoría de privilegiados. Queremos tener una visión de conjunto. Nos ocuparemos luego, de inmediato, de las formas que se oponen a esos principios.

Señor contradictor, agregaría, permítame una comparación. Imagine que estamos pintando una estatua y que le pasamos con cuidado en los ojos un fondo negro. Un quídam se acerca y nos critica violentamente: "¡Pero cómo! ¿Le pintan de negro los ojos, esas supremas joyas de la faz humana? ¡Es el púrpura real el que se impone! Deberían saber que para las partes más bellas del ser viviente se reservan los más bellos tintes". No tendríamos razón en retrucarle, con calma, lo siguiente: "¡Admirable señor! No crea que nuestra intención es la de pintar los ojos de una estatua de manera tan

puramente ornamental que de los ojos no quede, al final, más que el nombre ídem en cuanto a las otras partes del cuerpo. Nuestra meta es la perfección del todo y, para lograrlo, debemos atribuirle a cada parte el tinte que le corresponde". Acto seguido, pasaría del cuerpo humano al cuerpo político. "No se esfuerce, querido contradictor, en distribuirles a los dirigentes provisorios de nuestro país comunista goces que harían de ellos todo lo que se quiera, salvo dirigentes. Después de todo, se podría imaginar también que, cuando una mujer va a trabajar al campo —como todo el mundo debe hacerlo regularmente—, lleva un magnífico traje largo, zapatos con tacones aguja, una corona de oro, y que sube a su tractor sólo para pavonearse por las calles de los pueblos cuando se le antoja. O que los tipos que están en su semana de artesanado se recuestan cerca del fuego, fuman porros, beben whisky, y no se ocupan de la arcilla y del tomo sino cuando su propia charla los fatiga. Y todos los otros harían lo mismo: festichola, ganduleo, cachondeo, cineviola. ¡Por una vez la sociedad, desde la A hasta la Z, no sería más que goce! Y bien, no es eso, ciertamente, lo que deseamos. Porque el resultado sería que, siguiendo el ejemplo de una producción agrícola saboteada, un artesanado inexistente y una industria arruinada, ninguna de las prácticas de las que resulta la comunidad tendría ya la más mínima existencia, por no haber respetado su forma aquellos que se comprometieron a hacerlo".

Agreguemos, entre nosotros, que el argumento no es tan fuerte cuando se trata de prácticas productivas como lo es cuando se considera la práctica política propiamente dicha. Que unos zapateros de ocasión hagan muy malos zapatos, corrompidos como están hasta el punto de ser sólo en apariencia zapateros, es muy desagradable, pero no es todavía un desastre para el país. En cambio, que aquellos que tienen, en un momento dado, la guardia de las prescripciones comunistas, y por ende de la comunidad política por entero, asuman esas funciones dirigentes sólo en apariencia y de ningún modo en lo real de sus acciones es algo que amenaza con acarrear la ruina total de la comunidad, cuando eran justamente ellos, y sólo ellos, los que teman una ocasión excepcional de reglar aún mejor la organización colectiva con la mira puesta en la felicidad de todos. Formamos verdaderos dirigentes, surgidos de las masas populares, y que no

pueden en ningún caso perjudicar a nuestra política. O sea que, si a alguien se le llega a ocurrir que deben ser campesinos entonados o fiesteros perpetuos, o que no deben residir en el corazón del país sino en vagas comisiones parlamentarias, le diremos: “¡Alto ahí! ¡No es de política de lo que hablas!”. En política, hay que examinar con cuidado si la elección de los dirigentes se lleva a cabo con el objeto de otorgarles, con el poder, los goces más intensos posibles, o si tenemos en mira la felicidad a escala del país por entero. En esta segunda hipótesis, hace falta que el pueblo, de grado o por fuerza, persuada a aquellos que a su turno son dirigentes, en todos los niveles, de que sean excelentes obreros en esa tarea. Así debe ser también, por lo demás, en el caso de todos los miembros de la comunidad política, pues en un país comunista nadie puede alegar que no es responsable de nada. En esas condiciones, el país, agrandado, pacificado, al disponer de una organización política de primer orden, verá cómo sus diversos componentes, según su deseo propio, participan de la felicidad general.

—¡Hombre! —exclama Amaranta—. ¡A la postre viene el postre! ¡Huelo el aroma de agua de rosas que se expande por doquier! ¿Qué son esos “componentes” de la comunidad política de los que no hemos oído hablar hasta el momento?

—¡Eh, jovencita! —sonríe Sócrates—. ¿No has oído hablar de los ricos y de los pobres?

—Justamente, ¿qué hay de ellos en su hermosa construcción?

—Me parece que debemos fundar nuestra sociedad comunista más allá de la contradicción entre riqueza y pobreza. Una y otra corrompen a los ciudadanos.

—¿Cómo? —se asombra Glaucón.

—Supongamos que un obrero de la construcción se vuelve de pronto muy rico. ¿Crees que de buena gana va a seguir vigilando el vaciado del hormigón y excavando la tierra con su pala por un salario miserable? Suponiendo que se lo fuerce a ello, ¿no se hará día tras día más propenso a sabotear el trabajo o a abstenerse de él invocando misteriosas enfermedades?

—Se volverá un mal obrero, en suma.

—Exacto. Pero simétricamente, si su salario es tan bajo que no puede ni siquiera comprarse vestimentas cálidas y buenos zapatos mientras se congela en la obra en construcción, su celo va a flaquear y no tendrá la más mínima gana de trasmitirles a sus hijos el gusto por este género de trabajo que, sin embargo, cubre una de las necesidades más apremiantes de la comunidad.

—Y, una vez más, se vuelve un mal obrero.

—Tú lo has dicho. Lo que se requiere entonces de los dirigentes —es una parte importante de su visión igualitaria del mundo—, sean quienes fueren, es que eviten estas dos calamidades.

—¿Qué calamidades? —pregunta Amaranta, con los pelos desgreñados —. Ahí me perdí.

—La riqueza en ausencia de todo trabajo y la pobreza cuando se trabaja duro.

—De acuerdo —dice Glaucón, con un tono docto—. Pero hay un punto que me intriga. Si a nuestro país ideal, dominado por la política comunista, se le prohíbe toda acumulación de capitales privados, ¿cómo podrá defenderse contra un Estado rico y poderoso que hace que las grandes fortunas del país financien a bandas de mercenarios dotados de armas ultramodernas?

—Una pequeña fábula para levantarte el ánimo. Imagínate a un boxeador flaco y rápido, extraordinariamente dotado para defenderse y para propinar golpes tan violentos como inesperados. Suponte que ese campeón se somete a un entrenamiento cotidiano muy intenso. ¿No crees que será capaz de enfrentarse a tres adversarios gordos, ignorantes y mal entrenados?

—¿Los tres a la vez? Difícil…

—Puede fingir que huye, volverse, estocar al que lo sigue más de cerca y ya se sofoca, irse otra vez, volver vivaz como el rayo, abatir al siguiente…

—Pero —exclama Amaranta— ¡eso es historia romana! Es el último de los Horacios cuando mata a los tres Curiacios por separado al cabo de una carrera-persecución.

—Pues sí. Tito Livio y Corneille se acordaron de mí:

Solo contra tres, pero en este evento,
estando los tres heridos y sólo él ileso,
tan débil para los tres, tan fuerte para cada uno…

Y Amaranta prosigue, encantada:

… Presto sabe salir de un paso tan riesgoso;
huye para pelear mejor, y esta pronta artimaña
hábilmente divide a los tres hermanos que engaña.[*]

—¡Bravo! —sonríe Sócrates—, tu memoria está bien entrenada. A propósito, ¿crees que la juventud dorada de los barrios ricos, que se entrena en tenis y cuida su forma corriendo en los bosques, esté lista para partir a la guerra y para dejarse acribillar por la Patria y la Virtud?

—¿Esos tipos? ¡Jamás! En otros tiempos, hubieran sido oficiales de reserva, pero hoy en día…

—Pienso entonces que la juventud de nuestro país comunista se mantendrá firme frente a los mercenarios de las oligarquías decadentes.

—Podríamos también practicar una diplomacia oscilante —interviene Glaucón—. Supongamos que tenemos en nuestras fronteras dos Estados potencialmente peligrosos. Le enviamos al que nos parece más débil una embajada solemne en la que figuran todos nuestros dirigentes del momento. Comenzamos por decirles una verdad: “Entre nosotros, está prohibido acumular riquezas y tesoros. Ustedes, por—el contrario, no piensan más que en eso”. Luego, hacemos una hábil transición: “Dejemos de lado, por el momento, esas cuestiones ideológicas”. Finalmente, develamos nuestro pensamiento: “Si firman un pacto con nosotros, todos los bienes del enemigo —el tercer ladrón de este asunto— son para ustedes, no pedimos nada en absoluto”. Sin lugar a duda, nuestros interlocutores preferirán

aliarse con nosotros, los lobos ascéticos y flacos, contra unos corderos gordos y debilitados, antes que emprender solos una guerra incierta contra lobos determinados a combatir y a los que no hay nada que robarles.

—¡Qué va! —interviene Amaranta—. Con ese jueguito, uno de nuestros vecinos va a acumular a expensas de los otros todas las riquezas, agrandar desmesuradamente su territorio, financiar un ejército enorme, va a volverse un país hegemónico y se novs va a echar encima para destruirnos sin la más mínima vacilación.

—Hija querida, eres muy buena al llamar “país” a semejante aparato de riquezas y de violencia. Desde el punto de vista de la política, sólo merece el nombre de “país” aquel cuya organización intentamos definir.

—¿Y eso por qué? —pregunta Amaranta, desconcertada.

—Porque para los Estados ordinarios nos hace falta un nombre que se relacione con su multiplicidad. Un nombre que apunta a una unidad, como “país”, no les conviene, ya que contienen por lo menos dos conjuntos enemigos entre sí: el de los ricos y el de los pobres.

—¿Y la clase media? —objeta Glaucón.

—Salvo en momentos de episodios revolucionarios extraordinarios y limitados en el tiempo, la presunta “clase media”, sobre todo en las democracias, constituye la base de masa del poder de los ricos. Lo cual prueba que en todos esos “países” hay, en realidad, dos conjuntos, que se subdividen a su vez en una multitud de subgrupos. Esos “países” son marqueterías de guetos. Se casan entre gente del mismo grupo, se ignora todo de la vida de los otros, y el Estado planea por encima de todo eso, en apariencia, como una potencia separada de todos; en realidad, en manos de los ricos y de sus vasallos. He aquí por qué es importante que nuestros futuros diplomáticos no traten a las otras potencias como si cada una constituyera un país. Con esa visión de las cosas, nos estrellaríamos contra la pared. Si, en cambio, pensamos esas potencias como multiplicidades, si nos deslizamos en sus conflictos internos y les prometemos a unos el poder, a otros la riqueza, a otros aun la libertad, tendremos siempre muchos aliados y pocos enemigos. Dado que en nuestro país brillan la justicia y el impulso del pensamiento, será considerado en todas partes como el más grande de todos, por más pequeño que sea en apariencia. Aunque no tenga

ni siquiera cien mil soldados en pie, no se encontrará ningún otro que pueda superarlo, ni en su vecindad, ni en la tierra entera.

—Toda esta “diplomacia” me parece de un cinismo asqueroso —dice con cara de asco, efectivamente, Amaranta—. Eso huele a pacto germano-soviético, ¡eso huele a Stalin!

—¡Ah, por fin! —exclama Sócrates—. ¡Creí que iban a dejar que me hundiera en el realismo gagá! ¡Por supuesto que no se puede razonar así! Por eso la escala de nuestra construcción sólo puede ser, en realidad, el universo entero de los hombres, incluso si comenzamos, como siempre, en un lugar determinado.

—De todos modos —observa Glaucón—, todos esos reglamentos que inventamos no tienen que ocultar la gran idea, la única, o más bien suficiente, que hay detrás.

—¿Y que es? —pregunta un Sócrates lleno de curiosidad.

—Instruir y educar. Si la juventud releva a aquellos que van a partir al término de un proceso educativo libre y disciplinado, resolverá sin dificultad todos esos problemas de detalle, inclusive aquellos de los que no hemos dicho gran cosa, como todo lo concerniente a la intimidad familiar: casamiento, sexualidad, hijos, herencia, etcétera.

—Tienes mucha razón. Si desplegamos desde el comienzo una política realmente fundada es principios, todo sucederá según el modelo de un círculo que se dilata. Una educación adecuada formará la buena naturaleza de todos. Y, a su vez, los habitantes de nuestro país, preocupados por transmitirles a sus hijos la educación que han recibido, la mejorarán de paso, ya que serán conscientes tanto de sus imperfecciones como de su valor. El resultado será que cada generación superará a las precedentes.

—Viéndonos tan pimpantes y superiores, ¡a los viejos les van a dar por el trasero! —bromea Amaranta.

—En resumen, la preocupación mayor de los dirigentes debe consistir en no dejar que el sistema educativo se corrompa o se venga abajo. Cuando se conoce la importancia decisiva que tienen, para los adolescentes, los diferentes tipos de ritmos, de danzas y de canciones, dejar todo eso al abandono, fuera de toda reflexión y de toda incitación narrativa, es un absurdo. Ese desinterés cínico se adapta bien al mundo del mercado

capitalista, cuya única preocupación es inundar a la juventud con nuevos “productos”, como se dice, y no desear para ella la fuerza subjetiva y el valor del pensamiento. Para nosotros, es falso en política que “todo lo que se mueve es rojo”,[*] y es falso que en el arte la “novedad” es en sí misma un criterio de juicio.

—Sin embargo —interrumpe una Amaranta regocijada—, Homero, desde el principio de la *Odisea*, declara:

> De los aedas el canto nada tiene de bueno
> si no lo consideran todos como el más nuevo.

—Y bien —retruca Sócrates—:

> Me parece ese “todos” un grupo de terneros.[**]

La aparición de nuevos géneros en la música es, sin duda, inevitable y deseable. Pero no se podría ser testigo de ella como si se tratara de un implacable destino. En ese punto yo seguiría, una vez más, a mi maestro en música, el gran Damón…

—… que fue alumno de Pitoclides de Ceos e inventor del modo lidio distendido —dice Amaranta con una voz infantil, como si recitara una lección.

—¡Perfecto! —rezonga Sócrates—. ¡El grande, el grandísimo Damón! Él dijo algo que ustedes tienen que atornillarse en la cabeza: todo cambio masivo de las músicas de moda expresa un cambio en las disposiciones más importantes del Estado.

—¿Y cómo se da eso, esa relación extraña? —pregunta Glaucón.

—Por “insinuación simple”. Se canturrea, se escucha, se repite. El nuevo ritmo se introduce en la vida cotidiana y se refuerza en ella. Pasa —rapidez, negligencia, brutalidad— a las relaciones o a los contratos que

vinculan a los particulares. Pasa y avanza al final hasta las leyes y los principios que, me atrevo a decirlo, los políticos, tan juerguistas e irresponsables como los adolescentes en la humareda ensordecedora de una *boite* nocturna, hacen bailar a los sones de la nueva música. Precisamente por eso tenemos que desear y sostener las músicas creadoras y profundas que, a su manera, ilustren, por su belleza y por la emoción que de ellas se desprende, la potencia de la Idea tal como se da en la visitación pasajera del abigarramiento sonoro. A estas músicas debemos confiarles la etapa, siempre un poco melancólica, de la adolescencia.

—Pero no entra usted en los detalles —lamenta Glaucón.

—¿Qué quieres decir?

—Y bueno, todo el saber hacer que hay que inculcarles a los jóvenes, chicos y chicas: callarse cuando hablan los mayores, cederles el asiento en el autobús, ocuparse de los padres enfermos, escuchar a los profes con un mínimo de atención y de respeto, cortarse el pelo, limpiarse las uñas, lustrarse los zapatos, arreglar la habitación, compartir la comida familiar en lugar de atracarse de pizzas, apoltronados frente a la tele…

—Sería propiamente estúpido legislar sobre esas fruslerías. ¿Leyes escritas sobre el largo del pelo y el color de la cera de los zapatos? ¡Qué disparate! Si un individuo recibe de su educación una orientación decisiva, ésta marcará con su huella toda su vida adulta. Una influencia de este orden, buena o mala, termina por alcanzar el fin que le es propio. ¿Qué lograrían en tal caso los reglamentos puntillosos y los decretos interminables? ¡Nada de nada! La ley debe sellar el devenir real de las cosas y no imaginarse que lo define.

Entonces el jurista y el economista que, en Glaucón, duermen siempre con un ojo abierto se despiertan:

—Sin embargo, ¿qué dirá usted de los contratos comerciales, de las facturas de los proveedores, de la reglamentación de los productos derivados y de la fijación de la tasa de cambio? Y en otro orden de ideas, ¿qué de las quejas por injurias, de la extensión de los poderes de un tribunal, de los contenciosos entre vecinos? ¿Y los impuestos, la tasación de las actividades portuarias, la organización del fondeo de los barcos de recreo, o el descuento de una parte de la plusvalía sobre las transacciones

inmobiliarias que hace el Tesoro público? ¿No hacen falta leyes precisas sobre todo eso?

—Mi querido amigo, si la gente es honesta, encontrará el reglamento conveniente de común acuerdo. Y si no lo es, organizará el fraude a gran escala y corromperá a los elegidos para que voten leyes que le sirvan. Los que se pasan la vida haciendo y rehaciendo una multitud de proyectos de ley sobre estas cuestiones imaginan que van a llegar a un orden jurídico perfecto, lo cual es ridículo. Son como esos enfermos un poco deprimidos que buscan todos los días un nuevo medicamento milagroso en vez de cambiar su estilo de vida, origen verdadero de su tormento. No hacen más que agravar los síntomas y, a pesar de eso, siguen tomando todos los comprimidos cuya eficacia les elogió algún “amigo”.

—¡Vaya que sí! ¡A más de uno he visto! —arroja Glaucón—. Piensan que su peor enemigo es aquel que les aconseja no beber tanto, parar de fumar enormes cigarros apestosos y dejar de tragar platazos de carne grasienta y de brócolis salteados con crema.

—Si todo el país hiciera lo mismo que esos “enfermos”, no estarías muy complacido. ¿Pero no es exactamente lo que hacen los Estados que, muy mal gobernados, no dejan por ello de prohibirles a los ciudadanos, bajo pena de muerte, modificar en lo más mínimo las instituciones y las leyes establecidas, al mismo tiempo que pasa por un muy buen tipo, un verdadero sabio al que hay que colmar de honores, aquel que halaga a los habitantes de ese deplorable Estado, adivina sus deseos y se esfuerza por satisfacerlos, de la manera más servil posible, con la mira puesta no en el servicio público, sino en la próxima elección, en la cual cuenta sin duda ser candidato?

—Sí —acuerda Glaucón—, conocemos a ese género de demagogos.

—¿Qué dirás de la multitud de gente que acepta consagrar sus cuidados a un Estado de esta especie y se pone a su servicio con ardor? ¿No son valerosos? ¿No están llenos de buena voluntad?

Pero Glaucón es muy poco sensible a la ironía.

—¡Con todo! No vamos a disculpar a los que se dejan engañar por las opiniones de la multitud hasta el punto de considerarse como grandes

políticos tan sólo porque hay lacayos que los adulan en la televisión y mentecatos que los aplauden en los mítines.

—¡Qué despiadado eres! Tal vez esa gente ignore, sencillamente, las leyes más elementales de la cantidad. Hasta siendo enanos, se tomarían a sí mismos por gigantes si todo el mundo les afirmara que miden más de dos metros. No los inculpes. Son sobre todo cómicos, por esa manía que tienen de legislar y de multiplicar las enmiendas, los codicilos y los decretos de aplicación, con la esperanza nunca perdida de fijar un límite a las malversaciones financieras en los contratos y en todos los asuntos fangosos que evocábamos hace un rato. No se dan cuenta ni por un instante de que no hacen otra cosa que cortar la cabeza de la hidra.

—Usted quiere decir que en un Estado, sea cual fuere, un verdadero legislador no tiene por qué devanarse los sesos con ese tipo de reglamentación: si el Estado está deplorablemente gobernado, es inútil, eso no aporta ninguna mejora; si está admirablemente gobernado, o bien cada quien sabe lo que hay que hacer, o bien es una consecuencia automática de las disposiciones establecidas. Entonces, ahora, ¿cuál puede ser nuestro programa en materia de legislación?

—No tenemos nada que hacer. Es la Razón universal, cuya imagen, entre nosotros, es Apolo, la que va a ponerse a trabajar. Porque se trata de los principios, que son muy anteriores a las leyes, de modo tal que podemos decir que, si las leyes son humanas, los principios tienen algo de divino.

—¿Y de qué nos va a hablar —dice la provocante Amaranta— ese Apolo racional?

—Del templo interior que cada uno, en tanto Sujeto, construye para albergar las verdades a las cuales se incorpora; de la incierta fidelidad que nos vincula a esas verdades; de los honores que hay que rendirles a quienes fueron los héroes de tal fidelidad; de las ceremonias fúnebres en las que se habla de esos héroes con fervor, incluso y sobre todo si fue trabajando de mandadero, de mucama, de obrero de la construcción, de obrero del campo o de cajera como dieron muestras de lo que eran capaces; de los demonios y los genios maléficos que propagan los simulacros de lo Verdadero, animan la traición y desaniman a los militantes. Sobre todos estos puntos, es el pensamiento de lo genérico, o la Razón universal, instalada por nosotros en

el centro de nuestro universo, la que debe, caso por caso, guiar nuestros esfuerzos.

—Así —dice Amaranta, con una excepcional gravedad— nuestro nuevo país recibe el sello de su fundación.

—Sin duda, sin duda —atempera Sócrates—. Sólo nos queda una pequeña cuestión por solucionar.

—¿Cuál? —se asombra Glaucón.

—La única que nos importa, a decir verdad, y sobre la cual no hemos avanzado ni una iota: ¿dónde está la justicia? Procúrate un potente proyector, querido amigo, despierta y llama en tu ayuda a Polemarco, a Trasímaco y a toda la tropa; luego, bajo la dirección de Amaranta, esclarezcan todos los recovecos de nuestra interminable discusión para descubrir allí dónde se esconde la justicia, dónde se disimula la injusticia, en qué se diferencian y a cuál de las dos debe uno consagrarle la vida para ser feliz, tanto cuando está oculto en su soledad como cuando está expuesto a la mirada de los hombres y de los dioses.

—¡Habla usted para no decir nada! —exclama Amaranta—. Ayer por la noche nos había prometido comprometerse personalmente en esa búsqueda. Declaró incluso que no sería más que un filósofo renegado si no acudía en auxilio de la justicia a viva fuerza y por todos los medios.

—¡Caray! —dice Sócrates golpeándose las manos—. ¡Lo había olvidado! Es verdad lo que dices. La justicia es como un espeleólogo perdido en el abismo de nuestro discurso, y yo tengo que dirigir las operaciones de salvataje. Pero ustedes forman parte del equipo, ¿no?

—Sí, sí —sonríe Amaranta—, lo ayudaremos.

—¡Allí vamos, entonces! Si nuestra justicia concuerda con ese real cuyo concepto hemos dispuesto, será reflexionada, valerosa, sobria y justa. Suponiendo que descubrimos en ella una de esas virtudes, será preciso que las otras sean las que aún no hemos descubierto.

—Es como un juego de cartas un poco idiota —se burla Glaucón—. Hay cuatro cartas sobre la mesa, sabemos que son los cuatro ases, y buscamos el as de corazón. Volteamos las cartas una por una. Si el as de corazón es una de las tres primeras cartas volteadas, está bien, y nos detenemos. Pero si no es una de esas tres cartas, es inútil voltear la cuarta:

¡es él! Moraleja: aunque hay cuatro cartas, en el peor de los casos ganamos en tres vueltas.

—¡Formidable! —se inclina Sócrates—. Tratemos a nuestras cuatro virtudes como a tus cuatro ases. Volteo la primera carta y reconozco a primera vista lo que es reflexionado, o sabio, o bien pensado. Veo allí incluso una suerte de extrañeza.

—Qué cosa rara debe de ser para que le parezca extraña —se asombra Amaranta—. Un Sócrates impresionado, ¡me gustaría verlo!

—Que una política sea reflexionada —o sabia, o bien pensada— significa que en las reuniones a que convoca deliberan de tal modo que lo que allí sé decide es justamente lo que la situación exige, ¿no?

—Aquí, Sócrates —interviene Glaucón—, por una vez nada usted en el sentido de la corriente. Nos explica que en política hay que hacer lo que hace falta… ¿Quién va a contradecir ese género de truismo?

Sócrates hace como si nada hubiera escuchado y, como una muía terca, sigue por su camino:

—Sin embargo, la capacidad de deliberar exige una forma de saber racional. En las reuniones de la verdadera política, la ignorancia y la retórica no tienen ningún valor.

—¡Lo seguimos! —chacotea Amaranta.

—Pero hay un montón de saberes racionales, todos necesarios para el país. Un buen informático, por ejemplo. Su capacidad para depurar una computadora o encontrar lo que contiene su disco rígido ¿hará de él un militante político avisado?

—No —responde Glaucón, casi de modo mecánico—, eso hace de él solamente un informático avisado.

—Y el diseñador industrial que traza un plan impecable de una máquina, o el pintor de edificios cuya ciencia de los colores lisos y brillantes deja a todos admirados, ¿es su saber racional el requerido para una verdadera reunión política?

—No, son sólo buenos en su especialidad.

—¡Ah! ¡Has soltado la palabra! La política no es ni puede ser una especialidad. En política, no se delibera sobre un objeto particular, sino sobre todas las situaciones con las que se confrontan todos los habitantes

del país. Y la competencia en la materia es a priori la de todos, y no la de algunos. De tal suerte que la sabiduría de las deliberaciones y de las decisiones es una virtud que debe residir, no en algunos ciudadanos especialmente formados, sino en todo espíritu que responde a las condiciones generales de nuestro comunismo y sabe que es parte interesada en nuestro destino colectivo.

—O sea que —se entusiasma Amaranta— ¡no habrá políticos entre nosotros!

—No, no los habrá. Y el saber político será aquel que, en un momento dado, por el número de aquellos que de él disponen, envuelva absolutamente a todo otro saber, técnico o especializado. Es a la población por entero, en efecto, a la que le corresponde ese saber, único en su género, que merece el nombre de sabiduría política y gobierna tanto la deliberación como las decisiones que de ella resultan.

—¿Y el valor, entonces?

—Puede parecemos que descubrir dónde se esconde el valor en la sociedad no es difícil. Para saber si un Estado es cobarde o valeroso, basta con considerar la parte de ese Estado que se ha enrolado en las grandes guerras. Que los que se quedan atrás sean cobardes o corruptos no influye mucho en el hecho de que el Estado sea una cosa o la otra. Eso es al menos lo que todo el mundo piensa y dice: el valor del ejército es el único que da la medida del valor de un Estado.

—Y, por una vez, todo el mundo tiene razón —concluye Glaucón, risueño.

—¡Caíste en la trampa, jovencito! ¡Todo el mundo se equivoca, y tú también! Sencillamente, has olvidado dos cosas. Primero, que en nuestra visión política no hay ejército separado, y que lo requerido es que todo el mundo participe en la defensa del país frente a toda agresión injustificada. Luego, que nuestro valor consiste mucho más en desear el fin de las guerras y en comprometemos sin reticencias en un proyecto de paz perpetua, y estar siempre listos para resistir si un Estado quiere destruirnos.

—Como decía Mao —interrumpe Amaranta—: “En primer lugar, no nos gusta la guerra; en segundo lugar, no le tenemos miedo”.

—Perfecto. Y eso quiere decir que la clave intelectual del valor reside en todo el cuerpo político. Se trata de una opinión verdadera sobre aquello que es importante temer, pero también sobre aquello que es posible esperar más allá de la firme resistencia que se opone a todo lo que pretenda contrariar esta esperanza. En tal sentido, el valor debe pertenecer a todos. Se puede decir, paradójicamente, que tiene una función conservadora.

—¿Pero qué conserva el valor? —interroga Glaucón, desconcertado.

—Una buena relación subjetiva —una opinión recta, si quieres— respecto de todo lo que la educación logró cambiar en una ley, prescribiendo las cosas y las circunstancias que es lícito temer. El valor asegura a largo plazo la custodia de esta opinión haciendo que, tanto en la alegría como en la pena, sea uno presa del deseo o del miedo, no pueda sustraerse a la buena ley.

—¡Todo esto está bastante embrollado! —protesta Amaranta—. ¿Podría usted aclararnos esta historia de opinión que es una ley educativa y, además, indestructible? Pásenos una de esas imágenes cuyo secreto tan bien guarda, “imágenes” que, a su entender, no imitan nada ni a nadie.

—¡Tus deseos son órdenes, jovencita! Imaginemos un tintorero…

—¿Un tintorero? ¿Pero a cuento de qué? —dice Glaucón, estupefacto.

—Vas a ver. Cuando un tintorero quiere que su lana sea púrpura, comienza por elegir en el arco iris de los colores un tejido tramado sólo con blanco, y es sólo después de haberlo preparado con mucho esmero, con el fin de que pueda absorber el brillo más vivo, cuando nuestro hombre lo impregna de tintura púrpura. Cuando se ha teñido de tal manera una tela, la tintura es indeleble, y si uno la lava con mucha agua, incluso con jabón, el brillo de la tintura permanece imborrable. Si se procede de otro modo, sea el soporte blanco o de color, pero mal preparado, saben lo que sucede: todo se borra con el primer lavado y uno se pone en ridículo de veras. Imaginen, ahora, que nuestro trabajo educativo, que apunta a que todos los habitantes del país puedan ser guardianes de nuestra política, es del mismo género que el del tintorero; imaginen que, para la púrpura de nuestros principios, se necesitan Sujetos bien preparados. Para esta preparación nos sirven, en dirección de la juventud, tanto la literatura, la música y las matemáticas como la historia de las revoluciones o los deportes de combate. Planteemos

entonces que los principios fundamentales de nuestra política son una tintura para el alma, y que la meta del protocolo educativo que hemos propuesto es sólo la de preparar a los jóvenes para que tomen el color de los principios, de modo tal que sea indeleble, y para que adquieran, a partir de su buen fondo natural y de su educación, una opinión inquebrantable sobre aquello que hay que temer y, finalmente, sobre todas las cuestiones importantes, opinión que no borrarán ni ese temible jabón capaz de lavar todo —quiero decir el goce ciego, más eficaz que las cenizas o el cepillo para limpiar al Sujeto de todo lo que contribuye a su valor—, ni tampoco el trío del dolor, el miedo y el deseo egoísta, los tres componentes de la fórmula química de un terrible detergente. Llamo "valor" a esa especie de potencia que tiene a su custodia, sean cuales fueren las circunstancias, la opinión recta y legítima sobre aquello que hay que temer o no temer, y que impide que las peripecias de la existencia terminen por aguar su brillo. ¿Te parece conveniente, amigo Glaucón, esta definición?

—En todo caso, no puedo proponer ninguna otra. Imagino que el saber instintivo que tienen los animales o los idiotas acerca de aquello que los amenaza, al no estar vinculado a ninguna determinación educativa, es demasiado limitado, a su entender, para merecer el nombre de valor.

—Imaginas bien. Es por eso, además, que se puede decir que el valor es una virtud política, en el sentido en que ese alumno de tu hermano Platón, Aristóteles, un muchacho brillante pero al que tan poco aprecio, declara en todos los tonos que el ser humano es un "animal político". Discutir estos puntos exigiría una exposición aparte. Por el momento, intentemos volver a nuestra preocupación primordial: la justicia.

—Pero —objeta Glaucón— sólo hemos volteado, en este juego, las cartas "sabiduría" y "valor". Nos quedan dos, y no sabemos cuál es "justicia". Me gustaría que usted volteara "sobriedad" y que luego, por obligación, sea el tumo de la justicia.

—La sobriedad —se la llama también "templanza", "medida", "moderación"— se parece más que las dos primeras virtudes —sabiduría y valor— a una relación armoniosa, a un acorde, a una suerte de consonancia subjetiva. Es una organización eficaz del Sujeto, que domina la atracción ejercida por el deseo de los goces breves. Es lo que se sobreentiende en

expresiones más o menos incomprensibles, tales como “dominarse” o “ser dueño de sí mismo”, y, más generalmente, en lo que el lenguaje guarda como huellas de esta virtud particular.

—¿Por qué dice usted que la expresión “dominarse” es incomprensible? —interviene Amaranta—. ¡Yo la comprendo muy bien!

—¡Es ridícula! El que se domina es a su vez dominado, y el que es dominado, asimismo, se domina, puesto que de lo que se habla, en este tipo de frase hecha, es de un individuo idéntico a sí mismo. ¿Cómo podría el mismo ser, en el mismo instante y en lo relativo al mismo ser, especialmente él mismo, ser a la vez dominante y dominado, amo y esclavo?

—Pero —se obstina Amaranta— la expresión “ser dueño de sí mismo” no se aplica verdaderamente al mismo ser, ya que supone la división del Sujeto. Hay en el ser humano, considerado como Sujeto, dos partes: una mejor, la que se incorpora a una verdad, y otra menos buena, la que tiene por norma las pulsiones individuales. Cuando la que es mejor por naturaleza domina a la menos buena, se dice entonces que el Sujeto concernido, en la medida en que domina la parte estrictamente individual que hay en él, se domina, y eso es un elogio. Cuando, bajo la influencia de una educación mediocre y de dudosas compañías, la mejor parte se debilita hasta el punto en que la pasión por lo Verdadero se inclina ante el instinto de muerte, se desaprueba al Sujeto concernido, a veces hasta se lo injuria y, en todo caso, se declara que él no se domina a sí mismo y que está desprovisto de toda sobriedad real.

—Pues bien —masculla Sócrates—, imagínate un país modelado por nuestra política y verás que hay que elogiarlo, ya que responde a tu primer caso: es dueño de sí mismo porque, a tu entender, merece tal apelación todo aquello en lo cual la mejor parte prevalece sobre la mala.

—¡Imagino, Sócrates, imagino! No obstante, sólo podemos imaginar a partir de aquello de lo cual tenemos experiencia. En su país milagroso, se encontrarán sin duda deseos de goce, aunque más no fuere entre los niños que siempre tienen caprichos, los adolescentes que vagabundean fumando sus cigarrejos, o esas jóvenes parejas bien instaladas, pretenciosas, que no hablan más que de sus vacaciones en Persia.

—Nos subestimas, Amaranta. Subestimas la felicidad incomparable que induce el pleno ejercicio de la inteligencia cuando la acción está a su altura. Les daremos derecho a esos deseos sin objeto limitado, a esos deseos infinitos que son simples, en apariencia, tan sólo porque tienen en sí mismos la exacta medida de su valor creador, y que son compatibles con las opiniones verdaderas y el pensamiento puro. Casi todo el mundo, entre nosotros, añadirá a la secreta bondad natural propia de los humanos lo que de ella esclarece una educación refinada. Hoy en día, la domesticación de las energías colectivas por parte del Capital fomenta en todas partes las pulsiones egoístas y su infame esterilidad. Nosotros obramos para que se organicen y se vuelvan ampliamente mayoritarios esos deseos vinculados al pensamiento que, en el mundo actual, son privativos de un círculo combatiente minoritario.

—¡Hay que decir entonces —exclama Amaranta, ganada por el entusiasmo— que nuestra visión política es la que pennite que la colectividad sea dueña de sus pulsiones y de la obsesión amenazante de los goces breves!

—Y podríamos decir también —refuerza Glaucón— que la sociedad que edificaremos asumirá la más calma y la más afirmativa sobriedad.

—Observen —agrega Sócrates, que no quiere ser menos— que es en esa misma sociedad, en la que cada quien ejerce a su turno responsabilidades gubernamentales o militares, donde el acuerdo entre dirigentes y dirigidos está constantemente garantizado gracias a la pura y simple supresión de la pregunta que siempre y en todas partes engendra la demagogia, cuando no la guerra civil, a saber: “¿Quién debe mandar?”.

—Pero entonces —observa Glaucón—, se puede decir que la sobriedad no es sólo la virtud de los dirigentes, sino también la de los dirigidos, y…

—… y que así —interrumpe Sócrates— teníamos razón en decir que esa sobriedad era una armonía, una consonancia. Se extiende de manera absoluta por el país entero y estimula el acuerdo de todos los que allí viven, sean cuales fueren las funciones que ocupen en un momento dado y los talentos particulares que les son propios, intelectuales o físicos, de prestancia o de habilidad, de exactitud o de invención, poéticos o matemáticos… La sobriedad, al contradecir a las pulsiones egoístas, da toda

su vitalidad al acuerdo entre todos en cuanto a la dominación que ejerce lo mejor de lo mejor sobre lo que tiene menos valor, ya se trate del individuo o del Estado.

—¡Buen trabajo! —apunta Glaucón—. Hemos reconocido y definido, en nuestro futuro país, tres de las virtudes cardinales: la sabiduría, el valor y la sobriedad. Nuestra cuarta carta, nuestro cuarto as es sin duda alguna la justicia.

—Entonces, queridos amigos, es el momento de hacer sonar el cuerno y de gritar: "¡Ale, ale!". Como temibles cazadores, rodeemos la espesura y empeñémonos en no dejar que la justicia huya. No sea cosa que desaparezca en la humareda de la incertidumbre. Cierto es que está en los parajes, pobre cierva aterrorizada por nuestros conceptos que bien sabe afilados en la muela de la lógica. ¡Adelántate, Glaucón mío! ¡Intenta desemboscaría! Si la ves, ¡hazme una señal!

—¡Qué más quisiera yo!… Por el momento, no veo ni una sombra. Tal vez la reconozca si usted me la muestra, eso es todo de lo que soy capaz.

—Bueno, me lanzo bajo los árboles, me rasguño con las zarzas, y tú sigues mis huellas.

—¡Vale, pase adelante!

—El lugar no es especialmente acogedor. Lianas y cactus por todos lados. Sombras espesas. Ningún camino trazado… Avancemos paso a paso… ¡Ah, Glaucón! Tengo la pista. ¡La justicia es nuestra!

—¿Dónde? ¿Cómo? ¿Todavía está viva?

—Y en muy buena forma, querido mío; éramos nosotros unos perfectos idiotas.

—¡Es duro de tragar! —gruñe Glaucón, como si les hubiera entregado su pantalón, real y no metafóricamente, a las ortigas.

—Pero por desgracia es cierto. Esta diablesa de justicia se revuelca a nuestros pies desde hace un buen momento, incluso desde el inicio de nuestra discusión. Éramos nosotros los que no la percibíamos. Ofrecíamos el espectáculo grotesco de esa gente que busca por todos lados la llave cuando la tiene en la mano. No mirábamos en esa dirección, tan cerca de nosotros, en que estaba la justicia, sino hacia un horizonte vago y alejado.

La justicia se escondía sólo para nuestra mirada perdida en el sueño romántico de las lejanías.

—Por más que miro mis pies —objeta Glaucón, en tono de lamento—, sigo sin ver nada.

—Piensa en nuestra larga conversación. Tengo la impresión de que hablábamos de la justicia sin llegar a descifrar con claridad aquello que, pese a todo, nosotros mismos decíamos de ella, aunque más no fuera en la forma de lo no dicho de nuestro decir.

Amaranta, que mientras se pronunciaban estas últimas réplicas se tironeaba ferozmente las mechas enredadas, no soporta más:

—¡Se anda con remilgos, Sócrates! En vez de compararla con una pobre cierva, diga de la justicia lo que tiene por decir. ¿Qué cuernos es este laberinto de lo que hemos dicho sin saber que lo decíamos, diciendo que sabíamos, siempre sin decirlo, todo lo que está dicho, mal dicho o no dicho en lo que ha sido dicho y vuelto a decir?

Sócrates alza los brazos al cielo:

—¡No te enojes, terrible damisela! Eres tú la que va a decirme si tengo razón. Cuando hemos comenzado a examinar los fundamentos de nuestra política, lo que tenía para nosotros valor de principio concernía a las obligaciones subjetivas que se revelaban más fuertes que la modificación de las situaciones. Esta suerte de obligación general, o al menos una forma particular de esta obligación, define, según creo, a la justicia. Ahora bien, lo que hemos establecido entonces y hemos recordado muchas veces —sin duda te acuerdas de eso, querida Amaranta— es que todo individuo debe adquirir la capacidad de ocupar cualquier función en la sociedad, sin que eso implique que se lo desanime a seguir el camino que él imagina es el más apropiado para sus cualidades naturales. Hemos dicho, en suma, que la justicia consiste en lo siguiente: cada uno puede perfeccionar las aptitudes particulares que reconoce en sí mismo y prepararse a la vez, con la misma intensidad, para devenir lo que Marx llamaba un “trabajador polimorfo”, un animal humano que, de albañil(a) a matemático(a), de doméstico(a) a poeta o poetisa, de soldado(a) a médico(a), de mecánico(a) a arquitecto(a), no deja fuera de su campo de acción ninguna de las posibilidades que la época le propone.

—No hemos dicho nada de eso —protesta Amaranta—. En todo caso, nunca hemos definido la justicia en esos términos.

—¿Sabes por qué pienso que es evidente?

—No. Pero estoy segura de que va a decírmelo.

—En la serie de las virtudes, la justicia llega en cierto modo como el más—uno de las otras tres. Ella les prodiga a la sabiduría (lo que se piensa bien), al valor (la ciencia de lo que conviene temer) y a la sobriedad (el control de las pulsiones) la potencia real y el lugar de esa potencia, lugar en que esas virtudes, una vez activadas, desarrollan su eficacia subjetiva. Ciertamente, decidir cuál de las cuatro virtudes es la más importante para asegurar la perfección de nuestro país comunista nos pondría en serias dificultades. Pero estamos seguros de que, sin la capacidad de cada uno para reemplazar de manera creadora y eficaz a cualquier otro en cualquier tarea, capacidad combinada en cada quien con el libre perfeccionamiento de los talentos particulares, las otras virtudes no tendrán localización precisa ni apertura universal. Ahora bien, sólo el vínculo dialéctico entre la localización y la apertura asegura a una disposición subjetiva, sea cual fuere, su vitalidad social o colectiva. En el fondo, es el proceso real de ese mismo vínculo dialéctico el que tiene por nombre “justicia”.

—Se dirá entonces —interviene una Amaranta muy concentrada, con el ceño fruncido— que la disponibilidad de un individuo para toda *praxis*, paradójicamente unida al desarrollo de su *hexis*, o disposición propia, realiza el ideal de la relación de ese individuo con la totalidad social.

—Y en consecuencia —nota Sócrates—, la injusticia consistirá, o bien en impedir la competencia universal de todos, o bien, en nombre de esa universalidad, en prohibir que todos puedan también cultivar lo que les parece son, en ellos, capacidades singulares.

—Doble crimen —concluye Glaucón—: que todos no puedan ser como todos los otros, o que todos no puedan ser diferentes de todos los otros.

—Injusticia por defecto de homogeneidad colectiva, injusticia por exceso de esa misma homogeneidad —dice Amaranta.

Luego, continuando en su vena un poco pedante:

—O también: injusticia según la igualdad, injusticia según la libertad.

Y Sócrates, arrebatado por el lirismo de las abstracciones:

—El crimen contra los derechos de lo Mismo no podría hacer olvidar el crimen contra los derechos de lo Otro.

—¡E inversamente! —sonríe Glaucón, por una vez el más jovial de todos.

VII. La justicia subjetiva
(434d-449a)

—No perdamos tiempo —dice Sócrates, extrañamente enervado—. Estamos lejos de la meta. Admitamos, sin examen suplementario, que todo país en que la vida de la gente está reglada por lo que acabamos de decir merece ser proclamado justo. Tenemos ahí, al menos, una forma provisoria, una suerte de idea de la justicia, idea apropiada para la vida colectiva. Si se verifica que se puede trasponer esta forma al individuo considerado en sí mismo como unidad, y si convenimos en que también allí el nombre de justicia es el adecuado, podremos concluir que nuestra indagación ha llegado a buen término.

—El famoso método del isomorfismo —observa Amaranta.

—Un isomorfismo no se constata, se prueba. Tal vez debamos contentarnos con una similitud. ¿Cuál era nuestra esperanza, al principio de nuestra indagación? Que, al aclarar la intuición de lo que es la justicia en el más vasto de los conjuntos que la contienen, sería más fácil saber, luego, lo que es la justicia en el más pequeño de esos conjuntos, en especial el individuo. Y como nos parecía que eso "más vasto" era un país, habíamos reunido nuestras fuerzas para definir la mejor política que pueda poner en práctica la población de un país, convencidos de que, allí donde todo está en conformidad con una verdad política, allí se encuentra forzosamente la justicia. Traspongamos lo que hemos puesto en evidencia en ese vasto conjunto que es un país a ese elemento más pequeño de la existencia que es el individuo. Si hay una flagrante similitud, es perfecto. Si algo diferente aparece en el término mínimo, volvamos al término máximo para proseguir allí nuestra labor de pensamiento. Tal vez así, por medio de un ir y venir

entre los dos términos, país e individuo, frotándolos uno contra el otro como a dos pedernales, hagamos surgir la chispa de la justicia y estemos en estado de utilizar su claridad para nuestros propios fines.

—Me parece —pontifica Glaucón— que usted ya ha definido el método y que no nos queda más que conformarnos a él.

—Sígueme bien. Si de dos cosas se afirma que son idénticas aunque una sea más grande y la otra más pequeña, ¿son desemejantes en razón de lo que justifica que se las declare idénticas sin tener en cuenta su diferencia de tamaño, o hay que decir más bien que son semejantes?

—¡Semejantes! —responde Glaucón, como un militar choca los talones.

—Y por ende, en todo lo que compete a la Idea de justicia, ¿no diferirá en nada un individuo justo de una justa colectividad, será totalmente semejante a ella?

—Totalmente —puntualiza Glaucón, en posición de firme.

—Pero hemos establecido que una política es justa cuando hace posible que cualquiera sea capaz de ocupar cualquiera de las tres grandes funciones por las cuales un país continúa existiendo: producción, defensa y dirección, lo cual exige que esa política unifique, en su proceso, la sobriedad, el valor y la sabiduría, virtudes requeridas a diversos títulos para las tres funciones, ¿no?

—¡Sí! —clama Glaucón.

—O sea que si descubrimos en el individuo, considerado provisoriamente como Sujeto, las mismas disposiciones formales, activadas por los mismos afectos, ¿con razón le atribuiremos los mismos nombres que aquellos que nos ha parecido le convenían a nuestro país comunista?

—¡Con mucha razón! —ruge Glaucón.

—Pues bien, ¡todo es fácil ahora! Nos basta con saber si un Sujeto —a nivel individual— está o no compuesto, como el lugar político, por las tres instancias que hemos articulado a nivel colectivo a partir de las tres funciones fundamentales: producir, defender, orientarse.

—Fácil, fácil… No creo para nada que sea fácil. Es más bien el momento de citar a Spinoza…

—En latín —interrumpe Amaranta— es mucho más sublime: “*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*”.

—No sé si las cosas que tengo por decir son “*praeclara*” —sonríe Sócrates—. En verdad, creo que no. Con los métodos que son los nuestros, hasta ahora, en la discusión de esta noche, no llegaremos a una precisión suficiente. El camino que lleva a la meta es más largo y más sinuoso. Pero tal vez sea necesario que nos contentemos, por el momento, con debates preliminares e investigaciones introductorias.

—Es más que suficiente —suspira Glaucón—. ¡Estos argumentos retorcidos me agotan!

—De acuerdo —concede Sócrates—, adoptemos la vía más corta y la más despejada. Veremos bien cuándo se impone pasar a la velocidad superior. Primero hay una argumentación empírica bastante fácil, sin duda demasiado fácil: es necesario, con toda seguridad, que cada individuo lleve en sí las mismas disposiciones formales, los mismos caracteres, si ustedes quieren, que aquellos que se observan en el país del que él es ciudadano. Porque ¿de dónde pueden provenir esas disposiciones, si no de los individuos? Hablemos un instante como se habla en la barra de los bares: “Los que habitan entre los tracios, los escitas, toda esa gente de los países de allí arriba, hacia el norte, son coléricos y violentos, todo el mundo lo sabe. Más hacia nosotros, ni demasiado al norte ni demasiado al sur, es un gusto charlar, discutir, saber muchas cosas. Y entre los meridionales, los fenicios y los egipcios, no hay más gusto que por el oro, la plata, los stocks de trigo, los barcos llenos de ánforas de vino o aceitunas y las estatuas talladas en marfil”. Es seguro que todo esto, amigos míos, proviene del temperamento de la gente y se transformó en una característica nacional.

—¡Puaj! —arroja Amaranta—. ¡No vamos a retomar ahora los argumentos de los borregos racistas!

—Bueno, bueno —se repliega Sócrates—. Vamos a buscar algo más fino. La dificultad consiste en saber si la insaciable codicia de los fenicios, el gusto por el solaz intelectual de los atenienses y la valerosa ferocidad de los escitas proceden de la misma fuente, o si tenemos allí una prueba empírica de la existencia de tres instancias subjetivas, distintas y especializadas. En suma, primera hipótesis: el saber nos llega por una vía diferente de la que toma el empecinamiento colérico, y diferente también de esas dos vías es el camino del deseo, sea cual fuere su objeto —alimento,

sexo, etc.—. Segunda hipótesis: cada vez que se nos requiere para una actividad, poco importa cuál, es el sujeto por entero, y en cierta forma indiviso, el que se compromete en ella. Construir una argumentación rigurosa que fuerce a elegir una de estas posibilidades es un verdadero desafío un reto.

—¡Y usted va a levantar el guante, por supuesto! —se exalta Amaranta.

—Hay que partir de bastante lejos. Es tan cierto que lo Uno como tal, puramente idéntico a sí mismo, no puede hacer y soportar cosas contrarias de modo simultáneo, con los medios de lo mismo y con miras a lo mismo, que si observamos tal simultaneidad sabremos que no se trata de lo Uno, sino de una multiplicidad.

—Un ejemplo no estaría de más —pide con timidez Glaucón.

—¿Es posible que una cosa una, la misma que ella misma, esté en el mismo instante y en la totalidad de sí misma en reposo y en movimiento?

—No, por cierto.

—Verifiquemos paso a paso que estamos de acuerdo, para no contradecirnos al avanzar. Si un adversario, partidario de la dialéctica de las apariencias, llegara a decirnos: “Fíjese, ese tipo que está ahí, en la acera de enfrente, está inmóvil, bien plantado sobre sus piernas, pero dice 'sí' con la cabeza y se rasca la barriga. Por lo tanto, está a la vez en reposo y en movimiento”, ¿qué le responderías, fiel Glaucón?

—¡Muy fácil! Es lo que les digo siempre a mis amigos apasionados por Heráclito: el tipo en cuestión mueve ciertas partes de su cuerpo y deja las otras en reposo. No hay ahí nada que se parezca a una contradicción.

—Observa que tu argumento pasa de la pareja movimiento—reposo a la pareja Uno—múltiple. Tu contradictor podría entonces buscar y encontrar un contraejemplo mejor. Pongamos, ¡una peonza! Está toda entera y al mismo tiempo en reposo y en movimiento cuando su centro, que es sólo un punto sin extensión, permanece fijo, y ella gira sobre sí misma en totalidad.

—¡Pero no! Hay que distinguir en la peonza el eje y la circunferencia. Si el eje está recto, se puede decir que la peonza está inmóvil desde el punto de vista de su eje y se mueve con un movimiento circular desde el punto de vista de su borde. Se observa además que cuanto más se acerca uno al eje, más lento es el movimiento circular, ya que un punto cercano al eje realiza

al mismo tiempo un camino mucho más pequeño que un punto situado en el borde de la peonza. Se puede decir que la peonza combina un principio de movimiento con un principio de inmovilidad, y que éstos permanecen distintos sin que la unidad de la peonza se vea amenazada.

—¡Excelente, alumno Glaucón! Sean cuales fueren las apariencias de contradicción que extraemos de nuestra experiencia sensible, no nos dejaremos desestabilizar y no admitiremos jamás que una cosa una y la misma que ella misma pueda simultáneamente, por la mediación de lo mismo y con miras a lo mismo, hacer, ser o soportar, en el mismo instante, cosas contrarias.

—No estoy segura —duda Amaranta— de que una vulgar peonza de niños alcance para probar esta variante del principio de no contradicción. A Aristóteles, el brillante alumno de mi hermano Platón, le parecería esto muy ligero.

—Sabes que no me gusta ese Aristóteles. ¡Ah! ¡Él hará su camino! Pero a mí no me gusta. Sin embargo, no estás equivocada. Habría que refutar aquí todas las objeciones posibles para asegurar el principio y, sobre todo, definir bien los contextos en los cuales es válido. Perderíamos muchísimo tiempo. Admitamos que el principio de no contradicción es verdadero y avancemos. Si, en un momento cualquiera de nuestro camino, se revela que es falso, convendremos en que todas las consecuencias que de él hemos sacado son nulas y sin valor.

—¡Bien forzados! —bromea Amaranta.

—Volvamos a lo “concreto”, como dicen los políticos y los periodistas desde el momento en que se les habla de igualdad y de verdad. Decir sí y decir no, desear y desdeñar, atraer y rechazar, ya se trate de la acción o de la pasión, ¿son éstas, en todo caso, parejas de términos contrarios?

—Desde luego —dice Glaucón, encogiéndose de hombros—. Es como desear y no desear. El hambre, la sed, todos los deseos, y también la voluntad, o el anhelo, forman parejas de contrarios con no desear, apartar lejos de sí, no querer, esperar que no, y así sucesivamente. Si deseo algo, es que el Sujeto que soy va hacia lo que desea, o atrae a sí el objeto de su deseo. Por ejemplo, si quiero que me suministren droga, me digo sí a mí mismo incluso antes de que el traficante me haya hecho la pregunta, tan

impaciente estoy de que satisfaga mi deseo. Pero si deseo abstenerme, será preciso que me diga brutalmente no a mí mismo antes de enviar a paseo al tentador. En todo eso, encontramos siempre las dos parejas de contrarios más importantes: la actividad y la pasividad en la acción, sí o no en el lenguaje.

—¡Pon mucha atención! —dice Sócrates, con el índice apuntando al aire—. Toma un deseo bien clásico, más clásico imposible: la sed, que acabas de nombrar. ¿Constituye para el Sujeto un deseo más variable de lo que creemos, un deseo cuyas variaciones habría que fijar, o determinar, desde el principio? ¿Desea uno una bebida más bien fría o más bien caliente, beber mucho o poco? En suma, ¿la sed es sed de una bebida determinada, o bien todo eso no es más que un conjunto de causas exteriores sin relación esencial con la sed como deseo? Si hace calor, a la sed se agregará desde afuera el deseo de frescura; si hace frío, el de calor. Si estoy extenuado y sudando, a la sed se agregará el deseo de mucha agua; si estoy en reposo, dos dedos en un vaso bastarán. Pero la sed en cuanto tal no será otra cosa que el deseo de su correlato natural, la bebida en cuanto tal, del mismo modo en que el hambre en sí es el deseo de alimento y no, por sí misma, el deseo violento de cierto paté de liebre.

—De acuerdo —dice Glaucón, con el ceño fruncido—. Cada deseo, pensado en sí mismo, sólo tiene relación con la generalidad de su objeto natural y sólo se revela como deseo de un objeto determinado bajo el efecto de circunstancias exteriores.

—Tal vez corras el riesgo, querido amigo, de ver cómo se desmorona tu hermosa certeza si un amigo de Diógenes —tú sabes, ese muchacho que dice por todas partes, contra la presunta “teoría de las Ideas” de tu hermano Platón, que él conoce bien el caballo pero en modo alguno la caballidad— viene a decirte al oído: “Mi pequeño Glaucón, lo que se desea no es nunca la Bebida con una B mayúscula, sino un gran vaso de vino blanco, y lo que nos calma el hambre no es tampoco el Alimento, sino un excelente *omelette* de champiñones. Porque deseamos naturalmente las buenas cosas, y no los infames pistos. Si la sed es un deseo, es el deseo de un licor delicioso y no de un bol de aguachirle, y lo mismo sucede con todo lo que merece el bello nombre de ‘deseo’”.

—Confieso que me pondría en aprietos —dice Glaucón, penosamente.

—Intentemos, así y todo, mantenemos firmes en el principio siguiente: hablar de la determinación de lo que es tal como es en su relación con otra cosa no es admisible sino en la medida en que esa otra cosa está ella misma determinada; pero aquello que es tal como es por sí mismo no tiene relación con otra cosa sino en la medida en que esa otra cosa es también por sí misma tal como es.

—¡Ahora sí que no pesco una! —protesta Amaranta—. Ésa es jerga platónica en estado puro.

—Veamos, jovencita. ¿No has comprendido que un existente del que se dice es "más grande" no es declarado tal sino respecto de otro existente?

—¿Me toma usted por una imbécil?

—De ningún modo. ¿De ese otro existente se dirá entonces que es, por su parte, más pequeño?

Amaranta se contenta con mover la cabeza con un aire de abatimiento. Sócrates cala aún más:

—Y un existente mucho más grande no es tal sino en relación con otro que es, por su parte, mucho más pequeño. ¿De acuerdo?

Por todo comentario, Amaranta suelta:

—Es lamentable.

Sócrates persevera en el sarcasmo:

—¿Y aquello que, en el pasado, fue más grande, no lo fue sino en relación con lo que era más pequeño que él, del mismo modo en que, en el futuro, aquello que advenga a una superioridad no podrá hacerlo sino en relación con el advenir, fuera de él, de una inferioridad?

Amaranta se enardece:

—¿Va a seguir así por mucho tiempo?

Sócrates no se desmoraliza. Insiste, con gran placidez:

—Se dirá, de igual modo, que el más no es tal sino en relación con el menos; el doble, con la mitad, y lo mismo se dirá de todas las parejas conceptuales de ese género: el más pesado, con el más liviano; el más rápido, con el más lento…

—Y el más caliente con el más frío —interrumpe Amaranta, remedando a Sócrates—, así como el vinagre más ácido con el aceite más dulce, para

que no le falte salero a esta ensalada.

Pero Sócrates, cada vez más calmo bajo la tormenta, cambia de pronto, con sutileza, de dirección:

—¿Y el saber, entonces? ¿No es la misma dialéctica? ¿Esa a la que tú llamas ensalada? El saber en sí es saber de lo que se conoce en sí, o, si quieres, de aquello de lo cual se plantea que es aquello cuyo saber es el saber Pero *ese* saber particular lo es de aquello que es particularmente conocido o de aquello de lo cual se plantea que es el objeto determinado del cual *ese* saber es saber.

Amaranta se pregunta en qué trampa va a caer y replica, con un tono un poco más débil:

—¡Pero si ya ha dicho usted todo eso! Si sé, sé lo que sé, ¡sí, comprendimos!

—Me gusta repetirme. Y esta vez, tomo un ejemplo indiscutible. Cuando surgió, en la historia de los grupos humanos, un verdadero saber hacer cuyo objeto era la construcción de edificios, ¿no fue para distinguirlo de los otros saberes que hizo falta darle el nombre de arquitectura?

—Por cierto —concede Amaranta.

—Ese saber estaba determinado en su diferencia respecto de los otros, en la medida en que esa determinación lo definía como saber de un objeto, él mismo determinado, con el que los otros saberes no tenían que relacionarse para ser identificados. El mismo principio permitió la clasificación general de los saberes y de los saber hacer a medida que fueron apareciendo en la historia.

—Veo, y creo comprender —dice Amaranta, de pronto intimidada.

—Hace un rato declarabas no comprender nada. Recapitulemos por última vez. Un existente en relación con algo en general, un “objeto = x” —diría mi colega Kant—, está exclusivamente, en tanto uno y considerado según ese Uno, autodeterminado, lo cual no contradice de ninguna manera que, en relación con algo determinado, esté él mismo sobredeterminado, a condición, desde luego, de que no se entienda por “sobredeterminado” que el existente en cuestión asume las determinaciones de aquel con el cual está en relación —tal sería el caso si se dijeran, por ejemplo, cosas absurdas del tipo “el saber de lo que es útil o perjudicial para la salud es por eso mismo,

en tanto saber, útil y perjudicial” o también “es bueno y malo el supuesto saber sobre el Bien y el Mal”—, y de que se explique, con precisión, que cuando un saber, supongamos la medicina, es a todas luces el saber de una pareja determinada de términos contrarios, en particular la salud y la enfermedad, y que por eso mismo es imposible identificarla con el saber en sí, cuyo objeto —lo “sabido” en sí, o lo “cognoscible” en sí— es en todo diferente, se le debe dar de mañera absoluta a ese saber, que es un saber determinado, no el simple nombre de “saber” sino, en relación con el objeto determinado que se agrega al puro saber, el nombre sobredeterminado, y por lo tanto completo, de “saber médico”.

Amaranta se enjuga la frente y suspira:

—Abandono. Seguro que tiene usted razón.

—¡Te dio sed! Volvamos a la sed, justamente, que sin duda alguna forma parte de ese género del ser en que lo que es no es tal sino porque está en relación con algo. La sed, en efecto, es sed…

—… de bebida —completa Glaucón, contentísimo.

—Sí, pero como hemos dicho, cuando uno piensa la sed como relación con una bebida determinada, es ella misma una sed determinada, mientras que la sed pensada en sí misma no es sed de una bebida abundante o limitada, buena o mala, en una palabra, sed de una bebida determinada, sino, de manera exclusiva y según su naturaleza intrínseca, Sed de la Bebida en sí.

—¿Cuántas veces nos va a repetir eso? —se indigna Amaranta—. Se parece al estribillo de una canción triste.

—Nunca es triste el canto del concepto. Así pues, considerado como Sujeto, el que tiene sed sólo desea beber: a eso tiende, hacia eso se dirige.

Amaranta prosigue en tono vindicativo:

—Sí, por supuesto, de acuerdo, está claro, comprendimos, aprobamos, nos inclinamos. ¿A dónde quiere llegar con todo esto?

—Estamos ahí. Si algo contraría, de modo inmanente, la pulsión del Sujeto sediento, se trata forzosamente de la acción, interna al Sujeto, de algo distinto de esa pulsión que lleva al sediento hacia el beber como si fuera un animal. Hemos admitido, en efecto, que ninguna cosa puede

producir en el mismo momento, en la misma parte de sí misma y con miras al mismo objeto, efectos contrarios.

—¡Eh! —desliza Amaranta—. Ya lo ha condenado a usted Heráclito, que estigmatiza a aquellos que “no comprenden el acuerdo profundo de lo que está en conflicto consigo mismo”.

—¡Siempre me sales con Heráclito! ¿Es tu preferido Heráclito? El ejemplo que él da del “acuerdo de los movimientos opuestos”, el tiro al arco, es, con todo, bien estúpido. Alega que el arquero rechaza y atrae el arco en el mismo movimiento. ¡Pero no! Una de sus manos empuja la madera del arco hacia adelante, mientras que la otra tira la cuerda y la flecha hacia atrás. Heráclito, como siempre, toma la combinación de dos operaciones separadas por una contradicción única. La unidad de los contrarios, su fusión, ¡eso no existe!

—No obstante —objeta Glaucón—, el arquero unifica bien los dos movimientos.

—¡Lo hace sólo porque tiene dos manos! El dos está dado y se impone al uno. No es lo Uno lo que produce en sí mismo el despliegue contradictorio de lo Dos. Como ven, esta historia de lo Uno, de lo Dos, y finalmente de la negación, es muy sutil. Volvamos, para ver claro en todo esto, a nuestro sediento.

—¡Ah! —refunfuña Amaranta—. ¡Si ése tiene todavía sed, voy a retorcerle el pescuezo!

—¿Admitirán —prosigue Sócrates— que hay algunos que, en un momento dado, tienen sed y, sin embargo, se rehúsan a beber en lo inmediato?

—Los he visto a montones —opina Glaucón.

—¿Qué pensar de ellos? Es preciso que, subjetivamente, coexistan en ellos la pulsión de beber y la prohibición que bloquea esa satisfacción inmediata. Es preciso también que la prohibición sea diferente de la pulsión y más potente que ella.

—Sí —concede Glaucón—, si admitimos las consideraciones lógicas que desarrollaba usted hace un instante, y que implicaban la anterioridad estructural de lo Dos desde el momento en que hay apariencia de contradicción.

—Esas prohibiciones, cuando se manifiestan, ¿no proceden de un agente racional, mientras que pulsiones y adicciones proceden, más bien, ya del cuerpo, ya de inflexiones patológicas del psiquismo? Si tal es el caso, no sería irrazonable sostener que identificamos ahí dos fuerzas subjetivas distintas. Llamemos “racional” a la primera, activa en nuestros razonamientos, y “pulsional” a la segunda, activa en la sexualidad, el apetito, la sed y los otros deseos, claramente separada del pensamiento puro y vinculada a toda la gama de satisfacciones y voluptuosidades. Por lo tanto, hay en todo Sujeto, sin duda alguna, dos instancias distintas. Queda por examinar el caso de los afectos no pulsionales, como el ardor, la audacia, la indignación… ¿Forman una tercera instancia? Si no, ¿con cuál de las otras dos hay que identificarlos?

—¿Con la pulsional, tal vez? —arriesga Glaucón.

—¿Cómo interpretarías entonces la historia del llamado Leoncio, hijo de Aglayón, que me contaron hace algunos años? Ese tipo volvía del Pireo por el muro del norte, como lo hicimos nosotros ayer, y he aquí que, entre ese muro y el que va a Falero, ve un montón de cadáveres: estaba bordeando el lugar de los suplicios. Algunos de los muertos estaban en vías de descomposición, otros tenían huellas de tortura, otros estaban mutilados, con los brazos arrancados, o con la garganta abierta embadurnada de sangre. Unas grandes moscas azules devoraban los ojos fijos de esos desdichados dejados sin sepultura, como apestados. Entonces, Leoncio se transforma en el teatro de un conflicto trágico. Una pulsión mórbida lo empuja a mirar de cerca la espantosa escena. Por un momento, lucha contra sí mismo y logra cubrirse el rostro con su abrigo. Pero, vencido por su deseo, termina por abrir los ojos bien grandes y, corriendo hacia los horribles pedazos humanos que cubren el suelo, grita: “¡Mírenme, pobres supliciados ensangrentados! ¡Mírenme bien! ¡Soy yo el que les ofrece ahora el más lamentable de los espectáculos!”. ¿No es esta anécdota una verdadera puesta en escena de las tres instancias? ¿El Deseo que prevalece sobre el Pensamiento, y el Afecto que no sabe muy bien a quién servir?

—Así y todo —comenta Glaucón—, se ve que Leoncio está en cólera por haber cedido a un deseo mórbido. En ese sentido, el Afecto se pone del lado del Pensamiento, incluso si no pudo impedir su derrota.

—Y es eso lo que se observa a menudo. Cuando los deseos se burlan, en él, de los argumentos racionales, el Sujeto se vitupera a sí mismo y se rebela contra aquello que, en su propia subjetividad, lo violenta de tal modo. Es una suerte de guerra civil interna: el Afecto toma partido por el Pensamiento contra el Deseo. En cambio, es raro que observemos lo contrario, ya sea en nosotros mismos, ya en los otros.

—¿Qué contrario? —dice Glaucón, con los ojos bien redondos.

—Que uno se ponga en cólera contra sí mismo porque el Pensamiento se opone a la furia de un deseo y la vence es algo que no se corresponde prácticamente con ninguna experiencia. Fíjate en lo que sucede cuando alguien, que se supone no se corrompió del todo, está persuadido de que actuó mal: no logra indignarse por tener hambre, frío, o por tener que soportar grandes dolores, porque piensa que, considerando su propia indignidad, todo eso no es más que un castigo merecido. Si, por el contrario, es él quien sufre la injusticia, helo aquí que se enardece, se rebela, emprende el combate por sus convicciones, soporta el hambre, el frío, los tormentos de todo tipo, sí, helo aquí listo para enfrentar todos los reveses, y esta vez no porque el sentimiento de culpabilidad le haga pensar que los merece, sino, por el contrario, porque sabe que para vencer a la injusticia hay que saber fracasar y extraer las lecciones naturales de los fracasos sucesivos. Puede comprometerse con gran heroísmo en la alternativa entre victoria o muerte, pero también puede, llamándose a sí mismo como el pastor llama al perro, encontrar el sosiego de un repliegue provisorio donde meditar las conminaciones racionales de su pensamiento, antes de volver a partir al combate armado con ideas nuevas.

—Nosotros mismos —aprueba Glaucón— hemos comparado algunas veces con los pastores, otras con los perros fieles, a los que tienen por función la guardia de nuestro país comunista.

—Así es, pero henos aquí en el extremo opuesto de lo que sosteníamos hace un momento. Pensábamos que el Afecto era una dependencia del Deseo. Ya no es en modo alguno nuestra posición, si es cierto, como acabamos de afirmar, que toda vez que el Sujeto está en insurrección interna, el Afecto toma las armas a favor del Pensamiento.

—Cambió usted de dirección, en efecto —constata Amaranta—. Queda por saber si, como consecuencia, el Afecto es una dependencia del Pensamiento, lo cual llevaría a la estructura del Sujeto a una contradicción simple, Pensamiento *versus* Deseo. O si, siguiendo con la analogía, un poco tambaleante, entre las tres funciones de una política y la organización interna del Sujeto, plantea usted que hay realmente una tercera instancia subjetiva, ese inasible Afecto que, si no se pudrió del todo por un sistema educativo de chicha y nabo, sostiene más al Pensamiento que al Deseo.

—Opto por la estructura de tres términos —se entusiasma Glaucón.

—Hay que probar todavía —interviene con prudencia Sócrates— que el Afecto es diferente del Pensamiento, como nos pareció que era diferente del Deseo.

—Tengo una prueba —anuncia Glaucón, con un aire triunfal—: los chiquillos. Gritan de cólera, se parten de risa, corren por todas partes, se enrojecen de rabia, tienen un afecto tremendo, mientras que el pensamiento es aún en ellos muy enclenque.

—¡Muy bien visto! —exclama Sócrates—. Podías también pensar en los animales. Los más feroces, aquellos cuyo afecto está muy desarrollado, los toros, los gallos, e incluso los lobos, no son los más listos: lo son más bien los monos, los loros o los zorros.

—¡Protesto! —grita Amaranta—. Protesto de manera solemne contra esa antigualla dogmática que trata a los niños como animales. Eso es platonismo vulgar, señores, ¡a la basura!

—Y bien —dice Sócrates, conciliador—, para darte el gusto, voy a citar a Homero:

El pecho golpeándose con sus toscas manazas,
Ulises apostrofaba a su cólera humana
con palabras del más fino espíritu cargadas.[*]

En este pasaje…

—… *Odisea*, canto 20, sazonado al socrático modo —comenta Amaranta.

Sócrates guarda su sangre fría, aunque lo irrita intensamente esa memoria saturada de poemas que tiene Amaranta:

—En este pasaje, entonces, el viejo Homero nos dice con toda claridad que hay dos instancias diferentes, y que una se subleva contra la otra: aquella que, con sutileza, opera la distinción entre lo mejor y lo peor, y la que no es más que cólera ciega. Tenemos, esta vez, el Pensamiento contra el Afecto.

—¡Bravo! —concluye Amaranta—. Una vez más me pilló usted de lo lindo. ¡Bravo!

—¡No fue fácil! —resopla Sócrates—. ¡Tuve que sudar la gota gorda! Pero henos aquí más o menos de acuerdo: hay tantas instancias en los individuos, considerados uno por uno en tanto Sujetos, como funciones en un país, y hay una suerte de similitud entre esas instancias y esas funciones. Así como se dice que la política de un país es sabia —o verdaderamente pensada—, se dirá, por las mismas razones, que un individuo es sabio, cualidad que designará las mismas determinaciones que cuando se trata de la política.

—Y —copia Glaucón— decir que un individuo es valeroso remite a las mismas causas y a las mismas circunstancias que hacen que se atribuya esta cualidad a la política de un país.

—Y el paralelismo —concluye Amaranta— vale para todo lo que implica la palabra “virtud” tomada en su sentido de “determinación plenamente positiva”.

—En estas condiciones —se regocija Sócrates—, podemos decir que un individuo es justo de la misma manera que lo es una política, un país, y hasta un Estado.

—¡Tal es la meta que perseguía usted desde hace horas! —se despierta Polemarco.

—No hemos olvidado —prosigue Sócrates— que una política es justa en la medida en que la articulación que establece entre las tres funciones principales —producir, proteger, dirigir— autoriza a cada quien a aspirar a todas.

—¡No, por cierto! —exclama Glaucón.

—Así, cuando cada una de las tres instancias cuya articulación nos constituye como Sujetos tienda a hacernos capaces de todo aquello que le da sentido a la vida, seremos justos, ya que haremos todo lo que nos corresponde hacer y nos complace, finalmente, poder hacer.

—¡Qué agradable es así el sentimiento de existir! —dice Amaranta, radiante.

—La instancia racional, en tales condiciones, deberá dominar —continúa Sócrates—, puesto que su virtud propia, la sabiduría, le impone cuidar del Sujeto por entero y, en esa tarea, el Afecto sólo puede ser —y debe ser— un fiel lugarteniente. Ahora bien, como hemos visto, la educación de base, hecha de literatura, de poesía, de música y de ejercicios físicos, organiza precisamente el acuerdo entre Pensamiento y Afecto, alimentando la tensión de uno con espléndidos discursos y profundos saberes, y apaciguando al otro por medio del ritmo y la armonía de los poemas más densos y las creaciones musicales más elevadas. Así educadas, estas dos instancias sabrán cuál es su verdadera función y controlarán, en la medida de lo posible, al Deseo, que es sin duda la fuerza motriz de la actividad subjetiva y, por ende, en todo Sujeto, la instancia más importante, pero que, abandonado a su suerte en el mundo tal cual es, sólo se orienta hacia el dinero y la propiedad concebidos como recursos universales de todos los goces. Pensamiento y Afecto vigilarán al Deseo para que éste, obsesionado por la repetición de los placeres inmediatos, no se refuerce sin medida ni pretenda, habiendo olvidado su virtud propia y toda la economía subjetiva, someter a las otras dos instancias y tomar el poder sobre el Sujeto por entero, lo cual provoca en la vida de todos irreparables desastres, ya que el Deseo no tiene en realidad los recursos para ejercer tal poder.

—Me parece —objeta Glaucón— que usted redujo todo a los conflictos interiores del Sujeto. Sin embargo, hay también enemigos exteriores. Un país debe defenderse contra su dislocación en irracionales guerras civiles, eso está claro, pero también contra los invasores.

—Tienes toda la razón —exclama Sócrates, orgulloso de su alumno—. Pero incluso en ese caso, ¿no es la alianza entre el Pensamiento y el Afecto lo decisivo? El primero analiza la situación y evalúa el riesgo, el segundo

permite respuestas enérgicas, y hasta combates sin piedad. El Afecto materializa las decisiones del Pensamiento. Es asimismo esa Alianza la que justifica que se diga de alguien que es valeroso. El Afecto le hace atravesar sin debilitarse las circunstancias, sean agradables o penosas, porque obedece a las instrucciones del Pensamiento en cuanto a lo que hay que temer o no temer. La sabiduría, por su parte, procede de forma directa del Pensamiento, por más débil que sea su potencia aparente, por intermedio de las instrucciones que le da al Afecto y, a la vez, por el saber que dispensa en cuanto a lo que es conveniente tanto para cada instancia considerada en sí misma como para la estructura que compone la triplicidad de estas instancias. Y habrá, finalmente, templanza, y habrá sobriedad, por el hecho de que el Deseo, que es la potencia real más importante, aceptará, con todo, que su energía sea orientada por la alianza entre el Pensamiento y el Afecto. El Deseo reconocerá, como lo hace el Afecto, que si se quiere impugnar la función dirigente del Pensamiento se expone al Sujeto por entero a la ruina de su organización interior. Y en esa armonía, a la vez local —por la adecuación de cada instancia a su función subjetiva propia— y global —por la perennidad de la estructura gracias a la cual la dirección del Pensamiento, materializada por el Afecto, orienta al Deseo—, ¿no reconocemos por fin la definición, para un Sujeto, de la justicia?

—¡Hemos llegado ahí! —dice Glaucón, como alguien a quien su propia victoria deja estupefacto.

—Sí, queridos amigos, hemos realizado el sueño que nos ha llevado a presentar, en el corazón de la noche, cuando el chapoteo de las aguas del puerto y el ruido del viento en los mástiles nos escoltaban, el esbozo de lo que podría ser un país animado por una verdadera política. Hemos comprendido que la norma, a escala del país entero, era que se universalizara de modo coherente la aptitud para las tres funciones que toda vida colectiva requiere: producir, proteger, dirigir. Esto nos ha permitido disponer de una imagen conveniente de lo que es la justicia en general: una relación reglada entre tres instancias subjetivas que representan, respectivamente, la energía vital —el Deseo—, la dirección mental —el Pensamiento— y la mediación activa —el Afecto.

—¿Un sueño que es la realización de qué deseo? —pregunta Amaranta con malicia.

—Deja tranquilo a Freud. Pensamiento, Afecto y Deseo no son lo consciente, lo preconsciente y lo inconsciente, ni el Yo, el Superyó y el Ello. Mi tópica es mejor, aunque más antigua.

Pero he aquí que Sócrates, a su vez, se exalta, y se lanza en uno de esos períodos elocuentes que tememos tanto más cuanto que nos perdemos en su sintaxis con una suerte de voluptuosidad:

—La verdadera justicia, amigos míos, tiene las mismas características, ya se trate de la vida colectiva o de la vida personal, salvo que, en este último caso, uno no se refiere a acciones que se pueden observar desde afuera, sino a aquellas que pueden llamarse en verdad interiores, porque conciernen al Sujeto y a sus tres instancias constitutivas, Pensamiento, Afecto y Deseo, cuando dicho Sujeto, lejos de autorizar a alguna de dichas instancias a hacer localmente lo que es manifiesto compete a otra, o a trastornar globalmente la estructura tripartita, sostiene, por el contrario, su propia economía, organizándose él mismo, creando una disciplina subjetiva en ejercicio de la cual aprende cómo se vuelve uno amigo de sí mismo, haciendo sonar las tres instancias como lo haría en el piano un acorde perfecto, con el *do* grave del Pensamiento, el *mi* medio del Afecto, el *sol* dominante del Deseo y el *do* agudo de la Justicia que envuelve al conjunto, sí, Sujeto músico de sí mismo, que vincula a todos sus componentes entre dios y hace surgir así, de la multiplicidad que él es, lo Uno que él es capaz de ser, de tal suerte que, tan sobrio como armonioso, haga lo que haga, ya sea en el dominio de la producción material o en el de los cuidados del cuerpo, ya en uno de los cuatro procedimientos genéricos, política, arte, ciencia o amor, ya en las relaciones amistosas con particulares, localice y nombre justo y bello al tipo de acción que hace resonar una vez más en él el acorde de esa música subjetiva cuyo otro nombre, vinculado al saber que preside las acciones de este género, es “sabiduría”, al mismo tiempo que localizará y nombrará injusto al tipo de acción que no hace oír sino discordancias informes y cuyo segundo nombre, vinculado a las opiniones que en él presiden, es “ignorancia”.

—Si esa frase dice algo, dice algo verdadero —anuncia enigmáticamente Amaranta.

—Si, en efecto —responde Sócrates en el mismo tono—, se tratara de afirmar que hemos descubierto lo que es la justicia, a la vez en el individuo justo y en la justa política comunista, podríamos decir que muy lejos estamos de que se nos pueda acusar de mentir.

—Ni que decir tiene —sonríe Amaranta.

—Entonces, por Zeus —replica Sócrates—, ¡afirmémoslo!

—Estoy con usted —dice la jovencita—: ¡afirmémoslo!

—¿A qué están jugando? —se inquieta Glaucón.

—Al juego oscuro de las conclusiones indivisas —responde Sócrates.

Pero eso no esclarece a Glaucón, cuyas luces titilan como si fueran a apagarse. Así y todo, con coraje, relanza:

—Sólo nos queda, en suma, definir la injusticia.

—En su detalle, esa cuestión es bastante complicada, ya que si bien la justicia es una, la injusticia es multiforme. Pero es también sencillísima desde el momento en que uno se ubica en un nivel suficientemente general para definir en él la injusticia como una suerte de sedición en la disposición subjetiva, una dispersión mal reglada, una confusión funesta, la revuelta de una instancia particular contra la estructura global del Sujeto con el fin de controlarlo, y todo esto de un modo por completo aventurero, ya que es sabido que una acción a la vez eficaz y legítima supone una disciplina rigurosa en cuanto a la delimitación y al reparto de las funciones dirigentes, de modo tal que hablamos de injusticia, de disfuncionamiento, de cobardía, de ignorancia, en resumen, de comportamiento viciado, cuando el Sujeto no es más que turbación oscura y carrera errante.

—Esta vez —dice Amaranta, con un tono quién sabe si de admiración o de crítica—, se puede afirmar que, si esta frase define unívocamente algo es preciso que sea la injusticia.

—Si, en efecto —retruca Sócrates, él también con un tono entre chicha y limonada—, declaramos que hemos definido de manera irreprochable la diferencia entre las acciones justas y las acciones injustas, que hemos dispuesto a la luz de la evidencia lo que significan las expresiones “ser justo” o “ser injusto”, muy poco se nos podrá reprochar no haber tenido en

cuenta en modo alguno conceptos subyacentes a las palabras “justicia” e “injusticia”.

—En todo caso —dice Amaranta, inclinándose ante Sócrates—, ni por un segundo he pensado en reprochárselo.

—Entonces, por Zeus, ¡declarémoslo!

—Absolutamente —aprueba Amaranta—: ¡declarémoslo!

—No recomiencen el juego —gime Glaucón—. ¡Avancemos, avancemos!

—Se me ocurre una idea con gran poder didáctico —dice Sócrates—. Me parece que la pareja justicia—injusticia no difiere en nada de la pareja salud—enfermedad, si no es por el hecho de que la primera es al Sujeto lo que la segunda es al cuerpo. La salud no es otra cosa que el resultado de prácticas sanas, del mismo modo que la justicia lo es de prácticas justas, y las prácticas injustas engendran la injusticia como lo que es tóxico engendra la enfermedad.

—Se puede ser más preciso —interviene Glaucón, con un tono severo —. La salud no es otra cosa que el mantenimiento, en el cuerpo, de una relación ordenada entre sus elementos constitutivos, ya se trate de las grandes funciones fisiológicas, de los sistemas hormonales o de los conglomerados celulares. Una enfermedad trastorna esas relaciones, como se ve en la proliferación celular cancerosa, el hipertiroidismo o la insuficiencia respiratoria. Del mismo modo, la justicia, como usted lo ha demostrado, no es otra cosa que el mantenimiento de las relaciones consonantes y eficaces entre las tres instancias del Sujeto. Y la injusticia es o bien una confusión funcional local que descalifica tal o cual instancia en provecho de otra, o bien una subversión global que destruye toda posibilidad de orientar el Deseo en la vía de una verdadera creación subjetiva. Por lo tanto, se puede concluir que la justicia es la salud del Sujeto, mientras que la salud es la justicia del cuerpo.

Todo el mundo aplaude esta espléndida intervención. Cuando vuelve la calma, Sócrates intenta retomar la conducción de las operaciones:

—Sólo nos queda examinar si es más ventajoso ser justo, incluso si nadie lo percibe, que ser injusto, incluso si se está seguro de poder serlo impunemente.

Pero Glaucón, impulsado por el éxito de su conclusión aprobadora, quiere mostrar que algo entiende, también, de refutaciones sonoras y largos períodos retóricos:

—Me parece sencillamente cómico, mi querido Sócrates, que alguien como usted plantee esta cuestión, cuando sabe con toda pertinencia que, incluso teniendo un libre acceso a los más grandes goces —tales como bebidas, alimentos, riquezas ilimitadas, mujeres voluptuosas, poder absoluto— nadie puede soportar vivir cuando su cuerpo está estropeado por completo, y asimismo sabe a la perfección, dado que sus definiciones de la justicia y de la injusticia hacen de ello una ley, que es todavía más imposible soportar la existencia cuando aquello que está en el principio del Sujeto es errante y corrupto, y eso aun cuando uno pudiera hacer todo lo que quisiera, salvo, precisamente, aquello que nos librara del vicio y de la injusticia.

—Tenía vocación de actor cómico —conviene Sócrates—, pero preferí el espectáculo filosófico. Ya que hemos llegado al punto en que es absolutamente evidente que las cosas son tal como decimos, no es el momento de abandonar.

—¿Quién dijo que había que abandonar? —se ofusca Glaucón.

—Frente a la única forma en que se piensa la virtud, veo que hay una multiplicidad de vicios. Y hay que pensar en eso: es necesario nombrar, clasificar, ordenar. A primera vista, en medio de la infinidad de los vicios posibles, son cuatro, según veo, los que merecen que nos detengamos en ellos.

—¿Cuatro? ¿Por qué cuatro? —se asombra Glaucón.

—Tantas políticas bien definidas, con sus desviaciones propias, tantos Sujetos en correspondencia con ellas, ¿no? Ahora bien, si contamos nuestra política, hay en total cinco grandes formas políticas: cuatro mal formadas y una sola excelente.

—Denos, entonces, los nombres de esas políticas.

—En lo que se refiere a la que nosotros deseamos, el nombre inmortal es: comunismo. Que haya uno o varios dirigentes no tiene, en ese caso, ninguna importancia, puesto que todo el mundo puede ser llamado para cumplir todas las funciones. En ese sentido, por lo demás, sería más bien

como una aristocracia universal. Aristocracia, porque todo está orientado por el pensamiento más refinado y más amplio. Universal, porque cualquiera puede y debe ser el portador de ese pensamiento. El director de teatro francés Antoine Vitez propuso la fórmula “de elite para todos”. Yo intenté otra: “aristocratismo popular”. En todos los casos, esta quinta política es buena y verdadera. Como lo es el Sujeto que se constituye en ella. Las otras cuatro políticas son formas fallidas, y el Sujeto que de ellas resulta es un Sujeto mal formado.

—¿Y cuáles son los nombres de esas desviaciones? —se impacienta Glaucón.

VIII, Mujeres y familias
(449a-471c)

ESTÁ CADA VEZ más oscuro. Por aquí y por allí, las lámparas de aceite inscriben cortos círculos en los que combate una luz fluctuante. Sócrates se apresta a enumerar, en el orden lógico e histórico que regla su interdependencia, las cuatro políticas insuficientes, cuando Polemarco le toca el hombro desnudo a Amaranta. La dura jovencita se crispa, luego comprende que su vecino sólo quiere atraer su atención. Se acerca y él le murmura al oído:

—¿Vamos a dejarlo franquear el obstáculo como si ni siquiera lo hubiera visto?

—Hay que impedírselo por todos los medios —replica Amaranta.

—¿A quién hay que impedirle que haga qué? —se vuelve Sócrates.

—A usted —dice Amaranta—, ¡que nos tome por pánfilos!

—¡Diablos! ¿Pero qué he hecho?

—Nos trata con una imperdonable ligereza, permítame que se lo diga —responde una Amaranta muy enérgica—. Pasa por encima de una cuestión de la más alta importancia tan sólo para no tener que mojarse. ¿Cree que puede salir del apuro soltando así, en el rodeo de una conversación, que tratándose de las mujeres y de los niños es evidente —cito su fórmula— "que entre amigos se comparte todo"?

—Pero querida Amaranta, ¿no es cierto?

—A menos que se trate de una cochinada, yo, en tanto mujer, no sé ni siquiera lo que quiere decir esta frase: ¿qué es lo que se trata exactamente de "compartir"? Hace mucho tiempo que lo acosamos para que nos exponga

su parecer sobre la diferencia de los sexos, la procreación y la educación de los niños más pequeños. Y una y otra vez se vuelve usted alusivo y elusivo.

—Tiene razón —interviene Polemarco—. Si hasta casi se burló de nosotros, una vez, cuando nos dijo: “Soy como el viejo Tolstoi. Cuando se lo interrogaba sobre lo que pensaba de todo eso, respondía que sólo iba a soltar la última palabra sobre las mujeres ¡en el momento en que le pusieran la tapa al féretro!”.

—No va a pasar al estudio de las cuatro políticas no comunistas sin habernos explicado a lo largo, a lo ancho y a través todo lo que está ligado con el sexo —continúa Amaranta, cada vez más vehemente.

—Confieso —dice Glaucón— que yo tampoco lo dejaría hacer caso omiso de esta cuestión fundamental sin decir agua va.

Y he aquí que hasta el mismo Trasímaco resucita, sin duda porque escuchó la palabra “sexo” y, lo que es más, en boca de una mujer:

—Ahora sí que estás metido en un lío, Sócrates —dice, triunfante—. Cuando se llega finalmente a las cuestiones concretas, como siempre he dicho, ¡Sócrates escurre el bulto!

Apremiado así por todas partes, nuestro héroe pone cara de suplicante:

—¿Pero qué hacen, amigos? ¿Qué argucias ponen en marcha, una vez más, en los límites más tenebrosos de la vida colectiva? Creía que había esquivado con astucia, en efecto, esas cuestiones sexuales, y que así se contentarían ustedes con mis breves alusiones igualitarias. Despiertan a un enjambre de avispas. Si alborotan ese avispero, ¡vamos a pasar ahí los dos días que vienen!

—¿Y qué? —dice Trasímaco, totalmente despierto y totalmente sarcástico—. ¿Crees que pasamos la noche en esta villa para roncar a nuestras anchas o para escuchar lugares comunes? Si el sexo está en el orden del día, debes explicarnos tu teoría sexual y sanseacabó.

—Pero —se defiende Sócrates— la discusión sobre este tipo de temas es siempre desmesurada.

—Tratándose del sexo, querido amigo —responde Trasímaco, bien decidido a poner el dedo en la llaga—, no hay mesura que se sostenga. La vida entera no alcanza para agotar el tema, hasta tal punto apasiona a todo el mundo. No te pongas en nuestro lugar. Responde a nuestras preguntas,

por una vez, y expón tu doctrina sobre la educación de las mujeres, incluyendo el sexo. No juegues al filósofo constipado, no recules cuando hay que hablar de desnudarse y de echar un polvo. Dinos también lo que hay que hacer con el tremendo incordio que representan los bebés y los pequeñines. Ya verás nuestras reacciones.

—Tiene razón, Sócrates —confirma Glaucón—. Los auditores que tiene esta noche son instruidos, abiertos de espíritu, y están dispuestos a aceptar las novedades más revolucionarias. Deje de lado sus sospechas y sus temores.

—Crees tranquilizarme y alentarme al decirme esto, pero no haces más que aumentar mi angustia. Si tuviera una completa confianza en mí mismo en cuanto al saber real subyacente a lo que digo, tu aliento me vendría de perillas. Ante un auditorio amistoso y competente, o bien conoces en serio algunas verdades a propósito de los temas importantes y cercanos a tus preocupaciones más preciadas, y por lo tanto puedes hablar de manera a la vez tranquila y audaz, o bien hablas sin disponer de la más mínima certeza y elaborando más preguntas que respuestas, que es mi manera de hacerlo, y te encuentras entonces en una situación, no ridícula —ése sería un sentimiento pueril—, sino arriesgada e inestable, porque podría ser que estuvieras no sólo desviándote lejos, muy lejos de la verdad, sino también arrastrando a tus amigos a seguirte y, lo que es más, en cuestiones a propósito de las cuales este género de desvío cuesta muy caro. A razón de lo que quieren forzarme a decir, me arrodillo tembloroso ante el gran Otro, juez eminente de las cosas del sexo. Sabemos bien que, a los ojos del Otro, matar a alguien sin querer hacerlo es una falta menos grave que engañar a la gente sobre aquello que, en materia de vida colectiva, es noble, bueno y justo. Con el riesgo de exponerse a esta segunda falta, como ustedes desean que lo haga, sería mejor tener que vérselas con enemigos que con amigos. Por eso no está bien que me acorralen, no, no está bien.

Glaucón saluda este parlamento con un franco estallido de risa:

—Mi querido Sócrates, incluso si su discurso nos exilia del país de la verdad, lo absolveremos del delito de homicidio y, en la misma sentencia, del delito de engaño. Hable sin miedo de tener que beber la fatal cicuta.

Sócrates impresiona entonces a su público con un largo silencio, con el rostro inmóvil e inescrutable. Luego se distiende y, con una gran sonrisa:

—Es cierto que, según nuestras leyes, todo aquel que es absuelto de asesinato vuelve a encontrarse en estado de completa inocencia. Sucederá lo mismo conmigo si me absuelven del delito de engaño, ¿no es así?

—Desde luego —aprueba Glaucón—. Ya no tiene ninguna razón para callarse.

—¡Ay de mí! Director de teatro filosófico con roles masculinos, es preciso que pase, para que la obra pueda ser puesta en escena, a los roles femeninos…

—Y es muy diferente, ¿no es cierto? —ironiza Amaranta.

—¡No tanto así, jovencita, no tanto! Después de todo, nuestro pensamiento acerca del desarrollo, en cada uno, de las capacidades dirigentes no tiene ninguna relación con el sexo. Supone, por el contrario, que les atribuimos a las mujeres una naturaleza y maneras de ser más o menos semejantes a las de los hombres, arriesgándonos a ver, luego, si ese principio puede, en realidad, funcionar.

—Hay que verlo de cerca, en efecto —gruñe Glaucón.

—Al final, ¡eres un zoquete! —se subleva Amaranta—. Compara a los dirigentes provisorios de nuestro país comunista con sutiles y fieles perros guardianes del apacible rebaño compuesto por ciudadanos comunes y corrientes —de allí salen los “guardianes”, de allí se desprenden—. ¿Acaso piensas que las hembras sólo son buenas para gestar cachorros y que las funciones de protección y de orientación deben reservarse a los hombres?

—No he dicho eso, pero…

—Entonces, queridito, si piensas que las mujeres pueden trabajar como los hombres, ¿no debes alimentarlas, entrenarlas y educarlas exactamente como a los hombres?

—Sócrates —implora Glaucón—, ¿es en verdad eso lo que usted piensa?

—Me veo obligado… Si esperamos de las mujeres, en cuanto al destino de la colectividad, los mismos servicios que de los hombres, debemos darles la misma educación de base. Hemos fundado la de nuestros “guardianes”, lo cual quiere decir la de todos nuestros ciudadanos, en la

literatura, la música y los ejercicios físicos, y no hay ninguna razón para cambiar ese programa con el pretexto de que se dirige a las mujeres. Y así será también cuando hablemos, más tarde, de la enseñanza superior, en especial de las matemáticas y de la dialéctica. ¡Será bueno para todo el mundo!

—¿Pasarán también por la preparación militar?

—Desde luego. Esperamos ponerle fin, para siempre, a la monstruosidad de esas carnicerías que se llaman “guerras”. Pero si nos atacan, nos defenderemos.

—Con las mujeres en el primer rango —aprueba Amaranta.

—Siempre lo hemos dicho.

—¡Pero vamos, así y todo! —se obstina Glaucón—. Están el pudor, la diferencia de los sexos, el deseo. Es muy común ver a los hombres entrenarse a pelo, ducharse en los vestuarios haciendo chistes más o menos verdes, todo eso… ¿Ve usted a unas hermosas jovencitas desnudas en medio de esas bandas de chacoteros?

Sócrates adopta un tono entre severo y soñador:

—Mi querido Glaucón, no habrá, no habrá jamás entre nosotros algunas mujeres desnudas en medio de un rebaño de varones. Habrá sin duda, existirá el amor entre una mujer y un hombre, en el abrigo de su vida privada. Fuera de lo cual estará la humanidad por entero, viejos, negros, pesados, blancos, livianos, mujeres, bizcos y jorobados, jóvenes, amarillos, biliosos, radiantes, todos los cuerpos posibles tan mezclados como diferentes, cuerpos cuya desnudez eventual sólo será signo de que comparten los mismos ejercicios que exigen la desnudez —exigencia, a mi entender, rarísima—. Cada individuo superará como pueda, pero con un idéntico entusiasmo, las diferencias particulares de tal o cual ejercicio en común.

Es entonces cuando Amaranta recuerda sus lecturas secretas:

—Si nuestro querido Aristófanes viera uno de esos “rarísimos” ejercicios mixtos al desnudo, encontraría con qué robustecer el discurso furioso de su corifeo. ¿Se acuerdan, en Lisístrata?

Si no os mantenéis firmes, varones, virilmente,
y a esas musarañas les dais motivación,
sabed que en sus nudas manos llevarán el germen
de la más sucia insurrección.

Van a afilar los cuchillos esas beldades
para cortarnos sin miramientos los huevecillos,
y a transportar a casa mierda a baldes
para llenarnos con eso los calzoncillos.

Quien no la vio nunca envainársela erecta,
y cabalgar así a su posesor,
ignora de qué es capaz su esposa eléctrica
en su tan pérfida intención.[*]

—Y bien —bromea Sócrates—, veo que tu repertorio es extenso. Pero no es Aristófanes quien nos va a impedir afirmar que las mujeres pueden y deben, desnudas si la rareza de las circunstancias así lo exige, pilotear nuestros aviones de caza, comandar nuestras divisiones de carro de asalto o regentear bajo las olas, furtivamente, nuestros submarinos nucleares. En verdad, esconder o mostrar tal o cual parte del cuerpo sólo depende de la contingencia de las costumbres. Es estúpido subirse al techo porque una mujer muestra sus piernas, pero no lo es menos establecer, como lo hacen los franceses, leyes que prohíben que una mujer se cubra el cabello con un velo islámico. Sólo a los cabezas huecas les parece risible o escandaloso lo que no es más que una costumbre diferente de la suya. Hay que sospechar que aquel que manifiesta de modo terminante que uno debe indignarse por futilidades de este género, y no por lo que es insensato o perjudicial de

veras, alimenta designios totalmente opuestos al Bien que procede de las verdades disponibles.

—Ese tipo de charlatán es en general un facho ignorante de serlo —dice Amaranta, a secas.

—Pero lo que nos importa a nosotros es ponernos de acuerdo sobre un punto: si nuestras ideas son o no practicables. Y, para eso, podemos convocar a un interlocutor que las discuta, alegre como un cascabel o serio como un papa, con la intención de saber si la rama hembra de la especie humana es capaz de compartir todos los trabajos de la rama macho, o ninguno, o sólo algunos, y en qué grupo de trabajos hay que poner todo lo relacionado con la guerra.

—Con un método tan nuevo y tan sutil —sonríe Amaranta, socarrona— estamos seguros de llegar a una conclusión magnífica.

—¡Búrlate! —retruca Sócrates—. Haznos más bien el papel del interlocutor pertinaz, el tipo que piensa que, con él, vamos a tirar la toalla.

—De buen grado.

Y Amaranta imita la voz aflautada de un profesor de derecho:

—Querido Sócrates, querido Glaucón, no es en absoluto necesario que otros discutan sus conclusiones, tan bien se contradicen ustedes mismos. Al resumir la verdadera naturaleza de un país y de su Estado, han antepuesto la división del trabajo y han reconocido que el gusto por tal o cual profesión dependía de las disposiciones naturales de cada uno.

—Por cierto —objeta Sócrates—, pero, a menudo por ti aguijoneados, hemos rectificado nuestro análisis en un sentido comunista: todo el mundo debe poder ocuparse de todo.

—Ciertamente no hasta el punto de hacer caso omiso de una diferencia natural y simbólica tan crucial como la diferencia de los sexos —retoma Amaranta, pedante por dos—. ¿Negarán, señores, el carácter ontológico, por así decir, de esa diferencia?

—Ni por asomo —arroja Glaucón—. Las mujeres y los tipos no tienen casi nada en común.

—Entonces, señores, el cordón de la contradicción les aprieta el argumento y estrangula su vitalidad. Es absurdo sostener, por una parte, que hace falta que el Estado esté dirigido de la manera más apropiada posible a

su única naturaleza, y que para lograrlo se debe formar a un personal tan homogéneo como competente que provenga de las grandes masas de trabajadores, y, por otra parte, que en todo eso se puede pasar totalmente por alto la diferencia, tanto objetiva como subjetiva, entre los hombres y las mujeres. Querido hermano, ¿puedes aclarar, para todos nosotros, esta inconsecuencia?

—Así, de improviso, no lo veo muy claro.

—¿Y usted, Sócrates?

—Les repito desde el principio que la cuestión de los sexos es un laberinto peor que el del Minotauro…

—Además le hizo falta una mujer, a ese tipo Teseo, para salir de él.

—Pues sí, Ariadna, la eterna abandonada… ¿Comprenden por qué estoy tentado, por mi parte, de abandonar esta discusión?

—Pero no lo hará —afirma Amaranta.

—¡Ah, me conoces demasiado bien! Después de todo, caiga uno en el charco de los patos o en el océano Pacífico, no puede hacer otra cosa que nadar. Echémonos al agua y esperemos que, como al poeta Arión de la leyenda, un delfín nos lleve sobre su lomo y nos deposite sanos y salvos en el peñón del cabo Ténaro.

—¡Qué aventura! —bromea Amaranta.

—Una sola mujer es ya, para un hombre, una aventura salvaje. O sea que todas las mujeres a la vez…

—¡Ánimo, Sócrates! ¡Afronte a esos monstruos!

—Si me lo ordenas… Veamos, recapitulemos la dificultad. Si unos seres vivientes tienen naturalezas en verdad diferentes, es poco probable que convengan idénticamente para tareas idénticas. Ahora bien, los hombres y las mujeres tienen, en efecto, naturalezas diferentes. Por ende, no podemos concluir, como lo hemos hecho, que, educados idénticamente, los hombres y las mujeres cumplirán con idéntica eficacia idénticas tareas dirigentes. ¿Es eso?

—Exacto —responde Glaucón—, y no veo para nada cómo vamos a salir de este apuro.

—La falsa dialéctica, la que se reduce a la hábil manipulación de las contradicciones, tiene, a no dudarlo, un poder fenomenal.

—¿Pero de qué habla? —se asombra Glaucón.

—Muchos se precipitan en este género de disputa, sin siquiera quererlo, y se imaginan que dialectizan de veras, mientras que no hacen sino querellarse. ¿Por qué? Porque son incapaces de resolver un problema a partir de la multiplicidad inmanente de las ideas que contiene. Para ellos, el proceso que consiste en contradecir a un interlocutor es puramente verbal, de modo tal que la discusión por entero depende de la sofística querellosa y no de la dialéctica.

—Bien, bien —protesta Amaranta—, ¿pero qué relación con nuestras historias sexuales?

—También nosotros corremos el gran riesgo de ser víctimas involuntarias de ciertas seudocontradicciones. Fundándonos en la supuesta evidencia de las palabras "hombre" y "mujer", nos objetamos a nosotros mismos, con un entusiasmo sospechoso, que naturalezas tan diferentes no podrían convenir para funciones idénticas, sin haber examinado con antelación qué idea nos hacemos tanto de esa diferencia como de esa identidad, ni qué tipo de relación tenemos en mente cuando atribuimos a naturalezas diferentes funciones diferentes, e idénticas a las idénticas.

—¿Puede darnos otros ejemplos en lugar del de los hombres y las mujeres? —pregunta Glaucón, un poco perdido.

—Pregúntate primero si entre los machos de la especie humana los calvos y los cabelludos tienen la misma naturaleza, o constituyen dos conjuntos contradictorios. Luego, una vez constatado que su diferencia es bien real, saca la conclusión de que hay que prohibirles a los calvos la pesca con caña si se ve que muchos cabelludos se destacan en eso.

—¡Nos está tomando el pelo!

—De ningún modo. Quiero subrayar lo siguiente: cuando determinamos una diferencia entre la gente, tenemos que considerar enseguida, con mucha atención, que no se trata casi nunca de una diferencia absoluta. Esa diferencia es tal en relación con las funciones respecto de las cuales planteamos que tiene importancia. Es indudable, por ejemplo, que "calvo" o "cabelludo" constituye una diferencia significativa respecto de la cualidad "cliente de un peluquero", pero insignificante cuando se trata de pesca con caña. Si decimos que alguien está naturalmente dotado para la medicina y

tal otro para el tiro al arco, eso no quiere decir que sean diferentes en todo. Es muy posible que ambos tengan las mismas dotes para las matemáticas. Cuando afirmamos que, en la humanidad tomada como un todo, el subconjunto de las mujeres difiere del de los hombres, hay que precisar respecto de qué saber hacer, o de qué función, pensamos esa diferencia, para atribuirle luego el monopolio de dicha función a uno u otro sexo. Si resulta que los sexos sólo difieren en lo que concierne al proceso material de la reproducción —las hembras gestan al niño y lo paren, los machos se contentan con descargar su semen en el vientre de la hembra—, no veremos ahí nada que pueda convencernos de que hombre y mujer difieren en cuanto al saber hacer político, y mantendremos nuestro punto de vista: los "guardianes" encargados, en un momento dado, de la dirección de los asuntos del país, pueden asimismo ser guardianas.

—No estoy muy segura de que eso alcance para cerrarle el pico a todos los burdos machos para quienes las mujeres sólo sirven para coser, cocinar, limpiar, lavar a los críos, pasar el aspirador ¡y abrir las piernas! —protesta Amaranta.

—Y bien, pidámosle una vez más a nuestro contradictor, discípulo de Aristófanes y de toda la camarilla reaccionaria, que nos indique el saber hacer o la función para la cual, en el orden político, sólo convienen los hombres, y las mujeres no tienen ningún don natural. Espero.

—Va a pirárselas —gruñe Amaranta—. Va a decir gimoteando, como Glaucón hace un rato, que la cuestión es delicada y que así, de improviso, no puede responder.

—Entonces —dice Sócrates, conciliador—, roguémosle que nos siga en los meandros de la demostración por medio de la cual vamos a establecer que, en lo que concierne a la administración de un país, no existe ninguna función que haya que reservar a un sexo particular.

—¡Adelante! Yo hago de reaccionaria —dice Amaranta con hilaridad.

—Cuando dices que alguien está dotado en un dominio determinado y que otro no lo está, ¿no quieres decir que el primero comprende aquello de lo que se trata con facilidad, mientras que el otro, lastimosamente, no entiende un cuerno?

—¿Y qué otra cosa pero que otra cosa estaría diciendo? —se lamenta Amaranta.

—¿Y también que el que está dotado es capaz, después de breves estudios, de inventar mucho más allá de lo que le han enseñado, mientras que el imbécil, después de estudios interminables, no llega ni siquiera a recordar lo que le han inculcado?

—Pero este tipo Sócrates está acabado. Un tipo al que lo único que se le ocurre decir es que, si el imbécil es imbécil, es el intelectual el que se agranda con creces, ¡se pasa de castaño oscuro, lo juro!

—¿Se puede decir también que, en el caso de uno, el cuerpo está al servicio de la inteligencia, mientras que, en el caso del otro, le pone obstáculos?

—¡Sócrates! ¡Nos estás mareando la perdiz en la maraña! ¿Qué cosa es tu "inteligencia"? ¿Qué haces con tu inteligencia? ¡En el catre hay que ponerla dura, no inteligir duro!

—Pero en todo esto de lo que estamos hablando, mi querido marañero, justamente, ¿en dónde interviene el sexo?

—Está dicho desde hace mucho: pensar está bien, pero echar un polvo es mejor. De allí que el sexo esté ¡por todas partes!

—Eso es lo mismo que decir que no está en ninguna parte. Con los criterios que utilizamos, se ve con nitidez que, en muchos dominios, hay numerosas mujeres que son mejores que muchos hombres, pero que hay asimismo numerosos hombres que son superiores a muchas mujeres. De modo tal que no se puede concluir nada, salvo que, en lo que concierne a la administración de un país, no podría haber tareas propias de las mujeres en tanto mujeres o propias de los hombres en tanto hombres. Las disposiciones naturales han sido repartidas de manera uniforme entre los dos sexos y, por tal razón, las mujeres son naturalmente aptas para todas las funciones, así como los hombres.

—Sin embargo, uno ve a un montón de tipas nulas para la matemática, y muy pocas, tal vez incluso ninguna, que sea, qué sé yo, general en jefe —intenta de manera asaz mediocre Amaranta, en su rol de misógino acorralado.

—Pero es manifiesto que esas diferencias provienen de prejuicios que, a lo largo de los siglos, tuvieron influencia en la educación de las chicas en detrimento de la igualdad entre los sexos. En cuanto a nosotros, plantearemos que toda función es accesible tanto para las mujeres como para los hombres. Diremos, con la mayor sencillez del mundo, que hay mujeres dotadas para la medicina y otras menos, mujeres a las que les gusta la música y otras a las que les gusta muy poco, mujeres realmente tentadas por el arte de la guerra y otras a las que les repele, mujeres filósofas y otras que prefieren la sofística, mujeres valerosas y mujeres temerosas… del mismo modo que los hombres. Nuestra conclusión imperativa será que nada debe impedirle a ninguna mujer ocupar, a su turno, una función dirigente. Tanto en los hombres como en las mujeres hay una naturaleza apropiada para la defensa del país, y si, por mucho tiempo, esa naturaleza pareció más débil en las mujeres, es porque han organizado deliberadamente en ellas la atrofia de tal naturaleza por medio de brutales segregaciones educativas e insidiosas propagandas sobre la presunta "debilidad" del sexo femenino.

—Mientras que todo el mundo constata que somos más resistentes que los hombres —triunfa Amaranta, que vuelve a ser ella misma.

—Es muy cierto. No hay nada mejor en política que el compromiso de todas esas mujeres tan resistentes como notables. Ahora bien, esa excelencia femenina será realzada, desde la infancia, por la literatura, la poesía, la música y los ejercicios físicos, todo aquello cuyo uso hemos esbozado en nuestro programa escolar.

—Lo cual implica que, si es necesario, nos pongamos desnudas como los varones —dice Amaranta, no sin coquetería.

—Es evidente. Una mujer que se ve forzada a desnudarse porque tal o cual tarea al servicio de la comunidad así lo exige tendrá su virtud militante como vestimenta. En cuanto a los hombres que estuvieran tentados de hacer entonces chistes obscenos, diremos de ellos, como Píndaro, que:

> Demasiado temprano, antes de que esté maduro,
> se ufanan de saborear de la risa el dulce fruto.[*]

Esos machos se ríen tontamente de lo mismo que ellos hacen, con el pretexto ridículo de que una mujer también lo hace. Más les valdría atenerse al proverbio: “Lo útil es tan hermoso como feo es lo nocivo”.

—Y alegrarse silenciosamente —completa Amaranta— de que la utilidad de un ejercicio pueda encontrar su emblema en la desnudez femenina, que ha sido desde siempre un icono de la belleza.

En este punto, Sócrates no contradirá a la jovencita.

—He aquí lo que cierra este capítulo, a mi entender. La ola levantada por esta vieja historia del rol de las mujeres y de su educación no nos ha sumergido en modo alguno. Desde este punto de vista, no sólo la igualdad absoluta entre hombres y mujeres es, para nosotros, una cuestión de principios, sino que además estamos en condiciones de probar que es lo más útil que puede haber para la colectividad por entero.

Pero Glaucón, por su parte, no piensa que el legislador comunista haya vencido aún todos los obstáculos:

—Queda una segunda ola que podría, esta vez, ahogarnos de veras.

—¿Cuál?

—¿Qué pasará, en su construcción, con esa unidad primordial de la sociedad que es la familia? ¿Quién va a ocuparse de los niños? En ese contexto, agreguemos: ¿qué pasará con la igualdad entre las mujeres, que gestan al niño por nacer en su vientre, que alimentan al feto con su propia sangre, que paren con dolor, que amamantan al bebé, y los hombres, que en toda esta historia no hicieron más que echar un polvo y gozar? Pero, sobre todo, ¿qué pasará, en su construcción, con la familia? La familia, como es sabido, es el lugar donde se concentran las riquezas y donde éstas se transmiten, de manera sin duda indebida, a herederos privados y no a la comunidad entera, incluso cuando se trata de fábricas, bancos, tesoros artísticos, edificios, bosques… Me parece que la familia es absolutamente necesaria para la educación de los niños pero, al mismo tiempo, al ser solidaria de la propiedad privada en lo que tiene de peor, es el pilar del orden desigualitario y también, por añadidura, el fetiche de todas las

políticas reaccionarias sin excepción. ¿Qué tiene usted para decir de esta paradoja, Sócrates?

—Recordemos —agrega Amaranta— el bello libro de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ese "origen" es común a los tres términos y determina el triunfo opresivo más sólido de toda la historia de la humanidad. Hemos decidido abolir la apropiación privada de todo lo que posee un uso y un valor para la comunidad por entero. Hemos decidido disolver el Estado en el ejercicio polivalente de todas las funciones públicas por parte de todos y todas, cada uno a su turno. ¿Qué podría hacernos vacilar ante este ídolo reaccionario que es la familia? Es necesario prever su absoluta desaparición. La familia es lo que da cuerpo a las ideas propiamente obscenas de patrimonio, de heredad, de herencia, de superioridad por nacimiento, de sangre, de raza, de desigualdades inevitables… Gide tiene razón cuando exclama: "¡Familias, las odio!". Y bien, Sócrates, ¿no dice ni una palabra?

Sócrates, en efecto, permanece sentado, como ausente. Se enjuga la frente. El silencio se prolonga y los jóvenes, preocupados, no se atreven a romperlo. Sócrates termina por murmurar, casi entre dientes:

—El hermano mayor de ustedes dos, Platón, creyó poder hablar en mi nombre sobre este extraño y casi intratable tema que es la familia. Parte, es cierto, de algunas imprudencias verbales por mí cometidas y me hace decir, a grandes rasgos, lo que cito aquí de memoria: "Las mujeres serán comunes a todos. Ninguna vivirá particularmente con ningún hombre. Los hijos también serán comunes. El padre no conocerá a su hijo ni el hijo a su padre". Sí, pero entonces, ¿qué es lo que organiza el encuentro amoroso, el vínculo sexual, el orden simbólico de la filiación? La respuesta que Platón me atribuye es: el Estado, siempre el Estado, y una vez más el Estado. Con mucha justeza has citado a Engels, querida mía. ¿Qué pasó después? En la Unión Soviética abolieron la propiedad privada pero reforzaron el Estado, que debía debilitarse, y la familia siguió siendo suficientemente fuerte como para que los hijos de los cuadros de Partido fueran privilegiados hereditarios. Y según el Sócrates de tu hermano, en la demasiado famosa "Ciudad ideal", hay que abolir la propiedad privada y la familia, pero de esas aboliciones resulta un Estado dotado de poderes exorbitantes. A partir

del axioma según el cual los hijos pertenecen a la comunidad entera, se llega, en la línea de este antifamiliarismo platónico, a lo que es preciso llamar horrores. Los casamientos son decididos por el Estado, que organiza un sorteo trucado, de modo tal que se ponen en pareja las más hermosas bestias humanas, como se hace en el caso de los perros de raza o en el de los bueyes de labranza. Todo eso para estar seguros de obtener “niños hermosos”. Por lo demás, los recién nacidos en los cuales se observa una discapacidad, incluso pequeña, son asesinados con discreción por la policía. El incesto hermano—hermana es legal, y hasta recomendado, ya que se espera de la consanguinidad entre dos adultos hermosos e inteligentes que así sea su descendencia. El número de hijos es fijado por el Estado. Si no se lo alcanza, sucede lo mismo que en el caso de los objetivos fijados por los planes quinquenales de la Unión Soviética: se investiga, se encuentra a los culpables y se los castiga. Y si uno supera lo fijado por la norma, no se lo promueve a héroe nacional, como sucedió con el minero Stajánov en tiempos de Stalin.[*] También es castigado.

—Después de todo —dice Amaranta—, los niños no son como el carbón. ¿Es absolutamente necesario decorar a un campeón semental o a una mujer que está preñada cada diez meses?

—No es gracioso —se subleva Sócrates, pero siempre en voz baja y con el rostro inmóvil—. Recordemos que, en esa Ciudad ideal, los viejos tienen un derecho prácticamente ilimitado de golpear a los jóvenes. Imagínense que, para adiestrar a los niños al servicio del Estado, Platón afirma que hay que llevarlos desde la edad de 5 años al corazón de la batalla, con el fin de que se acostumbren a la impasibilidad cuando se degüella, se destripa, se decapita y se chapotea en la sangre pisoteando cadáveres desmembrados. No, nada de eso es gracioso.

—El genial psicoanalista francés Jacques Lacan —y Glaucón está orgulloso de disponer de esta referencia—, que era sin embargo un gran admirador tanto de Platón como de usted, dijo que la Ciudad ideal se parecía “a un criadero de caballos bien mantenido”. ¿Está de acuerdo con él?

—Puedo comprender que Platón, irritado por esa especie de resistencia de la familia a todo celo revolucionario, llegue a los extremos y no vea otra

salida que la estatización casi integral de los vínculos privados y la desaparición de lo íntimo. Que la fraternidad militante en el Partido sea más importante que las solidaridades familiares, sí, puedo comprender que se lo desee. Pero no puedo desear las consecuencias de ahí en más conocidas de esta visión. Que los hijos denuncien a su padre como “contrarrevolucionario” sabiendo que lo van a ejecutar, y que lo hagan no por miedo, sino en la exaltación del deber político, puedo ver en ello una suerte de terrible estética del nuevo mundo, una visión paroxística del “hombre nuevo”. Pero es cierto que hay allí algo monstruoso y que no tiene la más mínima chance de durar.

—Sin embargo, se ha vuelto a ver eso en los años sesenta del siglo XX —recuerda Amaranta—. Ciertos grupos revolucionarios preconizaban una vida enteramente colectiva en apartamentos comunitarios, con una sexualidad abierta, pública, sin exclusividad. El deseo tenía razón por sí mismo, y no había nada más moral que consentir en él. Eran todos hermanos y hermanas y se encamaban ciegamente, sin considerar en lo más mínimo la identidad del *partenaire* del momento. Era así, al menos al principio, entre los Weathermen estadounidenses, jóvenes valerosos que querían aliar a la revolución a los proletarios blancos de Chicago y que, desesperados por el fracaso de sus tentativas, llegaron a poner bombas por aquí y por allá antes de terminar su vida en prisión. A veces envidio esa época.

—No tienes razón —dice Sócrates—. No. Todo eso es funesto, no lleva a nada. Queridos amigos, yo, Sócrates, no pagaré ese precio por la necesaria disolución de la familia tal cual es. ¡No y no! Aprovechando la ocasión que me concede Badiou, me sublevo aquí solemnemente contra la interpretación que hace de mi pensamiento el hermano de ustedes dos, Platón.

—¿Y entonces qué? —se angustia Glaucón—. ¿Estamos en un callejón sin salida?

—Siempre se puede comenzar por limitar de modo drástico la herencia. Eso ya sería algo. En pocas generaciones, todo aquello que lo merece volverá a la propiedad colectiva. En cuanto a lo demás, admitámoslo, esta cuestión de la familia y de la dialéctica entre lo íntimo y lo público es la cruz del comunismo, porque el amor, que es por su parte, también, verdad

exige el retiro, exige que se le acuerde una parte de invisibilidad. No podemos introducirnos en el camino que, en nombre de la tan real carga reaccionaria que es la vida familiar, pretenda suprimir toda distinción entre la vida pública y la vida privada. Por otra parte, la amenaza no está sólo del lado de los proyectos comunistas. A la democracia corrupta, que es el régimen político del capitalismo crepuscular, le encanta también la “transparencia”, y los hombres políticos muestran a plena luz sus amoríos, y hasta sus orgías. La voluntad de terminar con los secretos creadores del amor era flagrante en los países en que se declaraba que la política estaba “en el puesto de comando” y que debía llevarse todo con ella. Pero es asimismo activa en los países en que el dinero está en el puesto de comando: la secreta gratuidad del amor exaspera a los capitalistas que gobiernan en el momento y que prefieren de lejos los jugosos provechos públicos de la pornografía. Lo que se recusa, en ambos casos, es que haga falta para todas las verdades no políticas un retiro, un silencio, un refugio separado. Es también cierto, después de todo, en el caso del artista o en el del matemático. Pero esta cuestión del retiro, de la separación entre vida privada y vida pública, tiene a la vida familiar, desde los orígenes de la humanidad, como forma dominante. Ni siquiera los grandes enamorados pueden escapar a la necesidad de crear esa forma de abrigo para su intimidad. Y de este amor dotado de un refugio se deriva también que se reciba a los niños, cuando nacen, en el don de una intimidad, y no expuestos sin piedad al tumulto de la indiferencia pública. Por eso, al fin y al cabo, la supresión de la familia es necesaria y, a la vez, extraordinariamente difícil. Llevemos esta cruz, jóvenes, y no la tengamos en cuenta. Mientras el movimiento real no suscite, sobre este punto, la idea que nos falta, llevaremos esta cruz.

—En suma —dice Amaranta con ironía—, la potencia íntima del amor nos conduce, tratándose de la familia, a la máxima de Wittgenstein: “Aquello de lo que no se puede hablar, hay que callarlo”.

—Antes bien, digamos que esperamos el día en que, tratándose de la familia en su vínculo tan oscuro con el amor y la infancia, podamos al fin pensar que aquello de lo que no se puede hablar, hay que hacerlo.

IX. ¿Qué es un filósofo? (471c-487b)

LA NOCHE estaba en su segundo momento, cuando el silencio de la tierra adquiere el espesor de un tapiz. Todos los invitados de Céfalo habían vuelto a sus casas, salvo algunos, demasiado ebrios, que dormían directamente sobre las baldosas azules del patio. Tan sólo Sócrates, Amaranta y Glaucón sobrevivían a la potencia de esas horas abandonadas que componen el vestíbulo de la mañana. Aunque, bien mirado: Polemarco estaba aún ahí, tan silencioso como atento. Y en un sillón de cuero, a algunos metros, Trasímaco, tal vez, velaba: bajaba la cabeza, con los ojos cerrados, de modo tal que se hacía imposible saber si dormía o si, como un espía experimentado, registraba toda la discusión sin parecer hacerlo. Después del fracaso de Sócrates acerca de lo que podía ser una concepción comunista de la familia, nadie parecía querer tomar la palabra. Sócrates mismo bebía de a traguitos una copa de vino blanco de las islas, como si la discusión hubiera terminado. Amaranta, después de su salida nostálgica sobre las comunidades políticas y sexuales, se había acostado en un diván, con las manos detrás de la cabeza, pero con los ojos abiertos de par en par. Glaucón iba y venía a paso lento. Hasta que algunas palabras comenzaron a salir, con ritmo cansino, de su espesa boca de adolescente:

—Si continuamos sumergiéndonos en una exposición sistemática de todos los reglamentos conformes a lo que usted llamó la quinta política y Amaranta designó, muy temprano, con el término de comunismo, olvidaremos decididamente la pregunta esencial cuyo examen ha diferido usted, hace un buen rato, para lanzarse en esos detalles sobre las mujeres y la familia, un tanto ociosos, pese a todo, y que no nos llevaron a nada

importante. Que no alcancemos a tratar puntos como el casamiento, la herencia y la sexualidad plantea una pregunta mucho más vasta, a saber: ¿es posible esta quinta política? Y si es posible, ¿cuáles son los recursos para hacerla efectiva? Es evidente que, si suponemos que la política comunista es real, se derivarán de ella, para el país, ventajas considerables. Veo incluso algunas que usted no ha mencionado. Por ejemplo, el valor de los soldados implicados en una batalla se vería allí sostenido por la certeza de no ser abandonados, ya que la fraternidad política y el hábito de las acciones colectivas hacen que la palabra "camarada" tenga para todos la misma fuerza que las viejas palabras "hermano", "padre" o "hijo" tienen en las familias. Si además, tal como usted lo ha propuesto, las mujeres participaran en el combate, ya sea detrás de las tropas de asalto, para espantar al enemigo, ya como reserva en caso de adversidad, ya sea incluso en primera línea, nos volveríamos sencillamente invencibles. Que en sus casas, por otra parte, todos los habitantes del país puedan, bajo condición de tal política, saborear mil goces de los que usted no ha dicho ni pío, eso es algo que también veo. Entonces, Sócrates, puesto que lo descargo de su informe sobre las infinitas superioridades de nuestro comunismo, no hablemos más de eso. En adelante, centremos toda la argumentación en los dos problemas no resueltos. Uno: ¿es esta política posible? Dos: si tal es el caso, ¿dónde, cuándo y cómo?

Sócrates, sorprendido, vuelve a posar su vaso:

—¡Caramba! En verdad le asestas a mi discurso un brusco ataque. ¿No le concedes nunca a quien vacila circunstancias atenuantes? Desde el inicio de nuestra discusión, escapé por escaso margen a los efectos devastadores de una tempestad teórica en lo que atañe a mi feminismo, me ahogué en otra en lo que atañe a la familia, y he aquí que —sin ser consciente de ello, quiero creer— ¡ahora desencadenas contra mí la más enorme y la más peligrosa de todas las tempestades de este género! Cuando hayas sido testigo de ello, me concederás por completo las circunstancias atenuantes: comprenderás mis dudas, mi miedo, no sólo de enunciar una idea violentamente paradójica, sino de proceder, por añadidura, a su completa justificación.

—Cuanto más intente zafar de este modo, menos estaremos dispuestos a tolerar que no nos diga cómo puede advenir nuestra quinta política en lo real. No nos haga perder el tiempo: ¡hable!

—Veo… Para comenzar, tenemos que recordar que hemos llegado a este punto fatal porque indagábamos acerca de lo que pueden ser la justicia y la injusticia.

—¿Qué relación con mi pregunta?

—Ninguna, ninguna… Pero admitamos que hemos descubierto efectivamente, como creemos, qué es la justicia. ¿Piensas que plantearíamos como un axioma que el hombre justo no debe diferir en nada de esa justicia esencial y debe ser en todo tal como es ella? ¿O bien nos contentaríamos con una proximidad máxima con ella, de tal suerte que de ese justo se pudiera decir que participa de la esencia de la justicia más que los otros hombres?

—Yo adoptaría más bien la segunda posición.

—Es que hemos conducido nuestra indagación sobre lo que es la justicia, sobre lo que sería el justo acabado si por ventura existiera, o también sobre lo que es la injusticia y el más injusto de los hombres, con el solo propósito de construir un paradigma de todo esto. Esperábamos que, por medio de la exacta consideración de esos dos tipos humanos y de su apariencia viviente en cuanto a la felicidad y a su opuesto, se ejerciera, en nosotros y a propósito de nosotros mismos, un apremio racional: tener que reconocer que, cuanto más nos pareciéramos a ellos, más se parecería nuestro destino al suyo. No teníamos como meta probar que esos tipos humanos pueden existir en el mundo empírico. Imaginemos a un pintor famoso, capaz de crear en la tela un verdadero paradigma de la humanidad, de pensar y de representar a la perfección los componentes del más admirable de los hombres. ¿Disminuiría la grandeza artística de ese pintor si le fuera imposible probar que tal hombre paradigmático puede existir en el mundo real?

Glaucón se huele una trampa:

—A ver, veamos… No creo, pero…

—Nosotros hemos propuesto, en el orden del concepto, un paradigma de la verdadera comunidad política —se apresura a interrumpir Sócrates—.

¿Piensas que esa propuesta perdería su valor so pretexto de que somos incapaces de probar que se puede establecer en el mundo un orden político conforme a lo que decimos?

—No sé muy bien. Me parece que…

—Es la verdad, y punto. Pero si, sólo para darte el gusto, debo esforzarme por probar que nuestra quinta política es practicable —indicando los recursos adecuados y la medida exacta de tal practicabilidad—, te pediré que admitas, como condición de esa prueba, el mismo tipo de evidencia que ya te he señalado.

—¿Qué evidencia? —desconfía Glaucón.

—Sostengo que no es posible hacer exactamente lo que se dice. Mi convicción es que la naturaleza le impone a la acción tales inercias y resistencias que permanece siempre inferior al discurso —si, por supuesto, el criterio elegido es la participación en la idea de lo Verdadero—. Se puede tener una opinión opuesta. Pero tú ¿admites este axioma?

—Sin duda —dice Glaucón, preocupado sobre todo por que no demore una vez más la argumentación de Sócrates sobre la posibilidad del comunismo.

—No me obligues entonces a sostener que lo que hago existir como proposición en el lenguaje puede también existir íntegramente como obra en la realidad empírica. Si somos capaces de encontrar los medios concretos para fundar una comunidad política que se acerque tanto como es posible a nuestras proposiciones políticas, considera entonces que hemos probado, tal como lo pides, la practicabilidad de esas proposiciones. En todo caso, yo estaría muy contento con una demostración de este género.

—Yo lo estaría también —dice Glaucón, que encuentra este preámbulo tan largo como cauteloso.

—Después de lo cual —continúa Sócrates— me parece que podríamos dedicarnos a un serio trabajo de investigación en dos etapas. Primero, mostrar lo que disfunciona en los países que no están organizados según nuestros principios. Luego descubrir, caso por caso, un cambio en sí mismo insignificante, pero cuyo efecto consista en reconfigurar toda la comunidad política sometida a nuestro examen y en volverla conforme a nuestro paradigma comunista. Lo ideal sería que ese cambio se limitara a un punto,

a dos como máximo. En todo caso, esos puntos deben ser lo menos numerosos posible. Y, sobre todo, considerados en la perspectiva del orden establecido en que los identificamos, no deben tener ninguna importancia aparente. Diría incluso que, a los ojos del Estado que deseamos revolucionar, el punto de aplicación del cambio no existe, por así decir. Es ajeno por completo a sus preocupaciones corrientes, y es eso lo que nos va a servir. Lo que nos hace falta es un punto inexistente y único, pero real, cuya identificación y cuyo relevo van a cambiar todo, haciendo advenir la verdad del cuerpo político. ¡Sí! Cambiemos ese solo punto en las lindes de la nada y podremos demostrar que, entonces, la totalidad del Estado concernido cambia absolutamente. ¡Ah! No es ni fácil ni rápido identificar y tratar ese punto. Pero es posible.

—¿De qué habla, para ser precisos? —pregunta un Glaucón desorientado.

—Heme aquí convocado al lugar en que rompe lo que hemos llamado la ola más enorme capaz de sacudir y hacer volcar nuestro barco lanzado sin precauciones en el océano de los discursos racionales. Es menester hablar, sin embargo, incluso si por mi torpeza quedo expuesto a que la ola reidora de las bromas y los ronquidos del desprecio me empape hasta los huesos. Tengan cuidado con lo que voy a decir…

—¡Pero dígalo, al fin —se impacienta Amaranta—, en lugar de atolondrarnos con ese gran acompañamiento de metáforas acuáticas encargadas de convencernos del terrible peligro que corre al hablarnos! Peligro que, francamente, no creo que sea capaz de hacer retroceder a un mosquito.

—Me fuerzas, hermosa jovencita colérica, a echar los dados. Y aquí van. Es necesario que sean los filósofos, en todos los países, los que ejerzan las funciones dirigentes. O, a la inversa, es necesario que aquellos que son llamados a ejercer las funciones dirigentes…

—Es decir —interrumpe Amaranta—, según nuestros principios comunistas, todo el mundo.

—… que todos ellos, es decir, en efecto, todo el mundo, devenga filósofo. Que lo haga auténticamente, en la medida en que lo requiera la acción política. En suma, es preciso que converjan, en el mismo Sujeto, la

capacidad política y la filosofía. Sin una lucha encarnizada contra la tendencia natural a separar por completo la función del movimiento político, que se cree positiva, de la función aparentemente crítica, y por ende negativa, de la filosofía, no habrá ninguna tregua, queridos amigos, en los males que agobian no sólo a tal o cual pueblo, sino —estoy convencido— a la humanidad por entero. Y lo que es más: la comunidad política cuya racionalidad intrínseca estamos estableciendo no tiene ninguna chance de mostrarse posible de modo empírico, ni de ver la luz del día en un país determinado, mientras no se haya experimentado esta articulación —inmanente a la acción colectiva— entre la política como pensamiento práctico y la filosofía como formalización de una Idea.

—¡Es entonces eso —exclama Glaucón— lo que durante tanto tiempo vaciló en decir!

—Veía bien que iba contra la opinión dominante, hasta el punto de hacer muy difícil que se pudiera creer, sencillamente, en nuestro proyecto político. Y menos aún en lo que conlleva de representación de la felicidad. Porque, para la filosofía, la felicidad es creada, en todo individuo, por el proceso subjetivo —la verdad— en que participa. Lo cual es difícil de entender cuando se es un ciudadano común.

—No me parece —chicanea Amaranta— que el punto delicado sea esta historia de la felicidad. Sé que usted es muy afecto a la felicidad, a la felicidad del justo, que debe ser más feliz que el injusto, y todo lo demás. A mí eso, perdóneme, me pareció siempre un poco embrollado. Para asociar la felicidad casi con cualquiera, basta con cambiar su definición, ¡y hop!, asunto concluido. Si uno dice “la felicidad es la Idea”, no es difícil “probar” que la Idea es la felicidad.

—¡Mira que vas lejos! —se divierte Sócrates—. Y el punto delicado, ¿cuál es, entonces?

—Dado que, comunismo obliga, cualquier obrero debe poder participar en la dirección del país, y dado que quienquiera participe en la dirección del país debe fusionar el pensamiento político con la Idea filosófica, usted postula que cualquiera puede devenir un profundo filósofo. Vista la reputación de la filosofía —abstracta, separada de las realidades, utópica, totalitaria, incomprensible, dogmática, rastreadora de la quinta pata del

gato, antigualla, puramente destructora, reemplazante de la religión por algo peor, etc—, va a lograr que lo linchen en los media, o bien que lo arrumben como vejete arcaico.

—¡Pero son ustedes dos —protesta Sócrates—, queridos amigos, los que me han empujado a decir el fondo de mi pensamiento!

—¡Tanto mejor! —confirma Glaucón—. Y créame, no voy a abandonarlo, como lo hace mi querida hermana, en la primera vuelta. Haré por usted todo lo que pueda. Tendrá mis mejores votos, mi aliento, mis enhorabuenas. Me someteré a su terrible interrogatorio socrático con la mejor voluntad del mundo. Con semejante apoyo, ¡no vacile! ¡Muéstreles a los escépticos, y en especial a esta Amaranta del diablo, con quién se las están viendo!

—Voy a intentarlo, puesto que me propones una suerte de gran alianza. Para comenzar, me parece necesario, si queremos encontrar los recursos para escapar a la jauría mediática, académica y partidaria que Amaranta predice va a hacerme trizas, definir el predicado "filósofo", del que aducimos debe convenir a quienquiera acceda a funciones dirigentes. Una vez clarificado este punto, podremos defendernos mostrando la adecuación de la filosofía a lo que un verdadero proceso político exige de cada uno. Confirmaremos esta demostración por medio de su correlato negativo: si alguien recusa a la filosofía en nombre de la política, es porque la política de la que habla no es la verdadera política.

—Eso sí que merece al menos ser explicado —gruñe Amaranta.

—Y bien, síganme. Van a ver si, errando por aquí y por allá, termino por encontrar el camino.

—Heráclito —dice Amaranta, con un tono poco afable— escribió lo siguiente: "Hay que recordar también al que olvida adonde lleva el camino".

—¡Ah, ese parlanchín! —responde Sócrates, exasperado—. Hubiera hecho mejor en callarse.

—¡Nada de querellas laterales! —interviene Glaucón—. ¡Vaya derecho a la meta!

Sócrates permanece en silencio unos buenos minutos. La espera es perceptible, densifica el tiempo. Luego, de modo muy abrupto:

—¿Hace falta que les recuerde aquello cuya reminiscencia debería estar, en ustedes, extremadamente viva? Cuando hablamos de un objeto de amor, planteamos que el amante ama a ese objeto en su totalidad. No admitimos que su amor selecciona una parte de ese objeto y rechaza otra.

Los dos jóvenes parecen estupefactos. Es Amaranta quien se hace cargo de expresar su desorientación:

—¡Querido Sócrates! ¿Qué relación entre esta excursión por el lado del amor y la definición del filósofo?

—¡Ah, he aquí a nuestras jóvenes enamoradas! Incapaces de reconocer que, como dijo el gran poeta portugués Fernando Pessoa, "el amor es un pensamiento". Y yo les digo, jóvenes: quien no comienza por el amor no sabrá jamás lo que es la filosofía.

—Admitamos —dice Glaucón—el—prudente—. Así y todo, esa historia de objeto no es simple. ¿No dijo Lacan que todo objeto de deseo es precisamente un objeto parcial, un trozo del cuerpo del otro, como el seno, el pene, la mirada, la caca…?

—Ésos son los objetos de la pulsión, no del deseo. Y el deseo no es el amor. Que el objeto sea parcial no excluye en modo alguno que deseo y amor se relacionen, finalmente, con la totalidad que soporta esta parcialidad. Pero piensen más bien en su propia experiencia, jovencitas y jovencitos que recorren el mundo bajo el aguijoneo del deseo. Expertos en amor, deberían saber que todo lo que conmueve y seduce a quienquiera de un joven —por ejemplo— es de una sensibilidad erótica, sea cual fuere su sexo, y lo convence de que tal objeto es digno en totalidad de su atención y de su ternura. ¿No es así como se conducen ustedes, mis queridos discutidorzuelos, con los chicos agraciados? Los defectos parciales no les impiden de ningún modo embalarse por el jovencito entero. ¿Tiene la nariz chata? Dirán que eso le confiere un aspecto tierno y gracioso. ¿La tiene ganchuda? La llamarán nariz real, de águila, ¡imperial! Y si esa nariz, ni chata ni ganchuda, no le llama la atención a nadie, es porque el joven presumido tiene proporciones perfectas. Si el efebo tiene la piel curtida por el sol, dicen que es viril como un mosquetero, y si es blanco como la leche, que es ocioso como un dios. Hablan incluso de una tez macilenta como de una "tez de miel". Estas astucias verbales son propias de un amante que

encuentra palabras complacientes para elogiar a un paliducho desde el momento en que éste le gusta. Todos los pretextos son buenos y ustedes movilizan todos los recursos del lenguaje para que ninguno de esos jóvenes amados les escape.

—Si me recluta como conquistador profesional —dice Glaucón—, acepto, sólo para que nuestra discusión avance.

—¡Hipócrita! —lanza Amaranta—. ¡Si no piensas más que en eso!

—Entonces —interviene Sócrates—, cambiemos de tema. Un borracho hace como ustedes, los jóvenes enamorados, ¿no? Encuentra toda suerte de pretextos para soplarse un litro de un infame tintorro. ¿Y el que tiene la pasión de los honores? Si no puede ser general y comandar a diez mil hombres, lo hará feliz ser lugarteniente y comandar a treinta. Si no puede ser oficial, le encontrará inmensas virtudes al grado de cabo, que comanda a cinco soldados. Y si nadie lo quiere como cabo, de todos modos estará encantado, como simple soldado, de reprimir con aires marciales a unos chiquillos que juegan frente al cuartel. En la vida civil, si ningún personaje importante le presta la más mínima atención, se contentará con que sus subordinados del despacho o la oficina, personas insignificantes que apenas si conoce, le soben el lomo. Y si ni siquiera eso sucede, gozará todas las mañanas del humilde saludo pedigüeño del mendigo de la esquina.

—¿Y la filo en todo eso? —se arriesga Glaucón.

—Ahí voy. ¿Me concedes que decir de alguien que desea algo es vincular su deseo a la forma entera de la cosa y no solamente a una parte, quedando el resto excluido del campo del deseo?

—Sí, se lo concedo.

—O sea que si decimos que el filósofo es aquel que desea la sabiduría, no se tratará de una elección entre diferentes componentes de esa sabiduría, sino de su forma entera. Observemos ahora a un joven, un chico o una chica, que no está todavía en posesión de los principios a partir de los cuales distinguir entre lo que importa y lo que no tiene ningún valor. Supongamos que “él o ella”, como dicen los anglófonos, no tiene ningún gusto por los saberes teóricos. No lo llamaremos ni “científico” ni “filósofo”, como tampoco llamaremos “comilón”, “hambrón” o “glotón” al que no tiene ningún gusto por la comida. “Anoréxico” le iría mejor. Si, en

cambio, vemos a un joven que quiere sin duda alguna degustar todas las ciencias, que se siente con toda claridad atraído por el saber y se ejercita en él insaciablemente, ¿no es hacerle justicia llamarlo "filósofo"?

Glaucón siente entonces que se apodera de él el deseo irresistible de formular una objeción que considera irrefutable:

—¡Los habrá, y muchos, que se ajusten a su definición! Y gente que uno no esperaría encontrar allí. Primero, los aficionados al cine de gran público, visto el ímpetu que ponen en ver todo lo que es nuevo, todos los grandes filmes hollywoodenses y todos los pequeños mamarrachos franceses pretenciosos que acaban de salir, y que son con las series de la tele, según juran, lo que nos da un verdadero conocimiento del mundo contemporáneo. Luego, toda la gente que, en verano, corre a los festivales. Ellos también juran que al menos ahí aprenden, se cultivan, y están en las delicias de la Idea musical. Es más bien extraño otorgarle a toda esa gente el grado de filósofo. Sin duda, no se propondrían como voluntarios para seguir una argumentación como la nuestra, y la idea de pasarse toda la noche en esto Tos haría huir a todo galope. No obstante, en cuanto a la pasión por nuevos conocimientos, ¡vaya si la tienen! Galopan de una iglesia romana de campo a un castillo perdido en las colinas, y de una sala de subprefectura a las ruinas de un teatro antiguo, con tal de que se escuchen ahí óperas, cuartetos, conciertos de órgano, pianistas, o incluso poetas que se acompañan con la guitarra. ¡Se diría que les alquilaron sus oídos a todos los organismos culturales de provincia! ¿Vamos a llamar "filósofos" a todos esos maniáticos del divertimento vacacional, a todos esos aficionados de temporada a los saber hacer menores?

—No desprecies así a aquellos que sienten oscuramente que no hay que sustraerse a la potencia del arte. Es una posición totalmente antifilosófica.

—¡Es la petulancia de un intelectual pequeñoburgués, sí! —eructa Amaranta.

—Vamos, chicos, ¡calma! Dicho esto, mi querido Glaucón, no llamaremos filósofos a tus veraneantes. No se trata más que de una vaga semejanza.

—¿Y cómo va usted a identificar a los verdaderos filósofos? —insiste Glaucón.

—Son aquellos que tienen pasión por un solo espectáculo: el que les ofrece la llegada de las verdades en el mundo.

—Eso es muy bello, pero debería darnos algunos detalles.

—Tienes razón, son los detalles los que cuentan en filosofía, pero son ellos también los que le confieren un aspecto enmarañado e impenetrable. Contigo, evidentemente, las cosas irán más rápido. Comencemos por un gran clásico: la teoría de las oposiciones binarias. Lo bello, por ejemplo, es lo contrario de lo feo. Hay ahí, por lo tanto, dos nociones distintas.

—Por el momento —observa Glaucón—, es trivial.

—Lo mismo sucede con las parejas justo-injusto, bueno—malo, y finalmente con todo lo que compete a lo que tu hermana y tú aprendieron a llamar Formas. Considerada en sí misma, en el orden del ser, cada Forma es una. Pero es también múltiple, por el hecho de que, en el orden del aparecer, se la ve universalmente mezclada con las acciones, con los cuerpos y con otras Formas. Es gracias a todo el dispositivo de mi teoría de las Formas, o de las Ideas, o de aquello que del ser se expone al pensamiento,[*] o de lo esencial, o del ser—en—verdad, o de las verdades, que puedo proponer una distinción nítida entre aquellos de los que acabas de hablar —los festivaleros impenitentes, los fans de las cantantes, los que corren de exposición en exposición y también los que se apresuran para ver las finales de los torneos de tenis— y aquellos cuya definición buscamos en este momento, los únicos que merecen el nombre de filósofos.

—¿Cómo procede usted —se excita de pronto Amaranta— para pasar de la teoría metafísica de las Formas a la definición del filósofo?

—Los aficionados a los espectáculos, a los conciertos, a los cuadros o a las competencias deportivas gozan de un agudo *pianissimo* de una cantante, de un vibrato de un violonchelo, de la sutileza de un croquis, de la suntuosidad de un colorido, de un bello cuerpo atlético en plena acción, de todo lo que está trabajado y es seductor en lo que se les propone a sus facultades sensibles. Pero esa experiencia empírica no le permite a su entendimiento concebir la verdadera destinación del pensamiento.

—Se le podría objetar: ¿cuál es la importancia? —dice Amaranta de modo agresivo—. Dado que tienen el goce…

—El goce, tal vez. ¿Pero la vida, querida amiga? ¿La verdadera vida de la que habla Rimbaud? ¿Aquella de la cual proclama está ausente? ¿La tienen ellos, esa verdadera vida? Imagina que alguien admite la existencia de cosas bellas, pero no puede admitir que existe, como meta y resultado de un proceso de pensamiento, el ser—bello de esas cosas. Supongamos que ese mismo alguien es incapaz de seguir a un amigo que, comprometido en el proceso, se propone llevarlo con él, fraternalmente, hasta su término, y metamorfosear así su opinión empírica en pensamiento racional. ¿Crees que ese alguien vive, despierto, la verdadera vida? ¿No crees más bien que su vida es sólo un sueño?

—No es tan fácil —objeta Amaranta—, como lo han visto Shakespeare en *Hamlet,* Calderón en —justamente—. *La vida es sueño,* o Pirandello un poco en todos lados, distinguir el sueño de la realidad.

—¡Atención! Citas a tres autores de teatro, a tres especialistas de la vida actuada, representada, falaz. ¿Qué es el sueño, a tu entender, que uno duerma o que no duerma?

Amaranta reflexiona por algunos segundos. Luego:

—Es creer que lo que se parece a algo no es algo aparente, sino la cosa misma.

—Exacto. Un antisoñador es aquel que admite la existencia del ser-bello como tal. Aquel que es capaz de contemplar esa belleza esencial que hace que se califiquen como “bellas” las cosas que participan de ella. Aquel que no confunde las cosas bellas que existen con su ser-bello, ni el ser-bello con las cosas existentes que, por ser bellas, participan de ese ser. De ese antisoñador, ¿no diremos que vive en plena vigilia y no sumido en el sueño?

—Sí, pero podría ser que fuera tanto poeta como filósofo. Acaso no dice Mallarmé que:

> […] el poeta puro, con gesto humilde y desprendido,
> le impide el paso al sueño, de su arte enemigo.[*]

—Aceptemos esta alianza —suspira Sócrates—. Yo diría, en todo caso, que el entendimiento de nuestro antisoñador, en la medida en que conoce el ser de lo que existe, merece el nombre de pensamiento puro. Mientras que al entendimiento del soñador, en la medida en que se atiene a la sola existencia de lo que aparece, le daremos el nombre de opinión.

—Ahí —dice Glaucón— hemos redondeado todo.

—Ese redondeo, ¡te lo voy a aguar! —protesta Amaranta—. Todavía no sabemos qué es, realmente, una opinión. ¡Nosotros mismos no tenemos más que una opinión sobre la opinión! “Dialectizar” es su consigna, Sócrates, ¿no? Ahora bien, hemos definido la opinión sin discutir de manera inmanente una orientación diferente de la nuestra. Hemos sido analíticos, y no dialécticos. ¡A la manera de Aristóteles, se diría! Si alguien se enoja con nosotros y nos trata de “dogmáticos podridos” o de “totalitarios agusanados” porque le hemos pegado la etiqueta caqui “opinión”, y no la etiqueta roja “conocimiento” ¿tendremos con qué apaciguarlo y convencerlo sin que se imagine que lo consideramos a priori como un lacayo del imperialismo norteamericano?

—¡Ah! —dice Sócrates—. ¡Es nuestro deber ser capaces de hacerlo! Nuestro colega chino llama a eso “la justa resolución de las contradicciones en el seno del pueblo”. Lo mejor que podemos hacer es plantearle preguntas a ese tipo que hemos ofendido. Le garantizaremos que, si tiene un saber real, nadie buscará minimizar ese saber. Por el contrario, todos estaremos encantados de frecuentar a alguien que sabe algo.

—Sería súper —dice acerbamente Amaranta— que mi hermanito jugara el rol del tipo ofendido. Usted le plantearía las preguntas y tendríamos el diálogo ¡en vivo y en directo!

—¿Y por qué no? —retruca con coraje Glaucón—. Todo lo que va en el sentido del “dialectizar” me conviene. ¡Ánimo, Sócrates, adelante!

Sigue un intercambio denso e intenso cuyas peripecias registra en su totalidad Amaranta, con los ojos brillantes. Sócrates abre el fuego:

—Dime entonces, joven que pretende tener conocimientos reales. Un tipo como tú, que conoce, ¿conoce algo o nada?

—Algo, es obvio —dice un Glaucón lleno de soberbia.

—¿Que existe o que no existe?

—Que existe. ¿Cómo diablos se podría conocer algo que no existe?

—¿Te parece entonces establecido con claridad que, sean cuales fueren las circunstancias, los contextos o las perspectivas, aquello cuya existencia es indiscutible, o absoluta, es absolutamente conocible, y que lo que no existe no lo es de ninguna manera?

—Claro de cabo a rabo.

—Nuestro acuerdo sobre este punto es crucial. Ahora, si una cosa es de naturaleza tal que, al mismo tiempo, es y no es, ¿no estará en una suerte de término medio entre la existencia pura y la inexistencia absoluta?

—La palabra “medio” me conviene.

—Repara bien en el contenido de nuestra unidad de pensamiento en este punto de nuestro dialectizar: esa cosa de la que hablamos está en alguna parte entre el mínimum y el máximum de existencia.

—¡No he dado mi aval a la ligera! —protesta Glaucón—. Sostengo, como usted, que una cosa como esa de la que hablamos, si su existencia está verificada, está entre la absolutidad plena del ser y la pureza vacía de la nada.

—Si hay que relacionar el pensamiento puro con el ser y, con toda necesidad, el no—pensamiento con la nada, sólo podremos relacionar con nuestro “medio” ontológico un “medio cognitivo” entre pensamiento y no—pensamiento. En suma, tendremos que buscarlo en alguna parte entre la ciencia y la ignorancia. Suponiendo, desde luego, que tal “medio” existe.

—No veo dónde buscarlo en otra parte.

—¿Es razonable entonces darle a ese “medio” cognitivo suspendido entre pensamiento y no—pensamiento, o, por derivación, entre ciencia e ignorancia, el nombre de opinión?

—Cuando una definición es clara, no hay que chicanear sobre los nombres —dice Glaucón, orgulloso de su fórmula.

—Esa “opinión”, si existe, ¿es idéntica a la ciencia?

—Acabamos de decir que no. No es ni saber ni ignorancia. Está en el medio.

—¿Son los objetos del saber y la opinión, en consecuencia, diferentes?

—Pero veamos, Sócrates, ¡cómo tarda! Salteemos las preguntas triviales.

—Sí, ¡pero atención! La ciencia se relaciona por naturaleza con lo existente, con el fin de conocer el ser de ese existente… ¡Mecachis! Esta vez me salteé un eslabón importante. Tengo que dialectizar primero, con tu ayuda, una diferencia.

—¿Cuál? —pregunta Glaucón, que comienza a sufrir.

—Entre las cosas que existen, las hay de un género especial: son las que llamamos facultades. Gracias a ellas soy capaz de aquello de lo que soy capaz, y de lo que es capaz cualquiera que tenga las mismas capacidades que yo. A título de ejemplo, citemos la vista o el oído. ¿Conoces perfectamente, supongo, la Forma a la cual refiero la palabra “facultades”?

—Desde luego —suspira Glaucón—. Hemos hablado a menudo de eso.

—Sí, pero hay ahí, con todo, una dificultad: no puedo identificar una facultad ni por su color, ni por su contorno, ni por nada de ese tipo. Esos criterios valen, sin embargo, para un montón de objetos. No tengo más que servirme de ellos para concluir de inmediato, en lo que el soldado Camember[*] llamaba “el fuerte de mi interior”, que esos objetos son diferentes unos de otros. Pero eso no funciona en el caso de las facultades. Porque, para identificar a una de ellas entre las otras, no tengo que considerar sino dos propiedades: aquello con lo cual se relacionan y el proceso que permiten se lleve a cabo. Según esos dos criterios, se las ha llamado “vista”, “oído”, “tacto”, y así sucesivamente. A las facultades que se relacionan con la misma cosa y que organizan el mismo proceso, las declaro idénticas, y diferentes si no son los mismos el objeto ni el proceso. Y tú, ¿cómo haces?

—Igual —murmura Glaucón.

—Entonces, mi tan querido, volvamos a nuestro asunto. La ciencia, ¿dices que es una facultad, la ciencia? ¿O la clasificas de otro modo? Y a la opinión, ¿dónde la metes?

—Reconozco en la ciencia —dice Glaucón, retomando ánimo—, cuyo nombre más general es “saber”, no sólo una facultad, sino la más importante de todas. En cuanto a la opinión, es seguro una facultad: tener la capacidad de opinar, en eso consiste justamente la opinión.

—¿Acabas de confirmar además que, a tus ojos, la ciencia o, si prefieres, el saber, no es lo mismo que la opinión?

Glaucón está animado de los pies a la cabeza:

—Un ser pensante no puede sostener que son idénticas la infalibilidad y la errancia. El saber absoluto difiere necesariamente de la opinión versátil.

—Esas dos facultades difieren, en efecto, por sus procesos, y por lo tanto deben diferir también por aquello con lo que se relacionan. El saber, está claro, se relaciona con lo existente y lo conoce en su ser. En cuanto a la opinión, sólo sabemos que organiza el opinar. ¿Pero cuál es su objeto propio? ¿El mismo que el del saber? ¿Es posible que aquello que es sabido sea idéntico a aquello a propósito de lo cual no se hace más que opinar?

—¡Es imposible! —exclama Glaucón—. Lo es a partir de eso mismo en lo que nos hemos puesto de acuerdo. Si cada facultad singular se relaciona por naturaleza con un objeto diferente del de toda otra facultad, y si opinión y saber son facultades diferentes, se sigue de ello que lo sabido y lo opinado no pueden ser idénticos.

—En consecuencia, si sólo es sabido lo existente, aquello a propósito de lo cual se opina es otra cosa que lo existente.

—Recibido alto y claro.

—En esas condiciones —prosigue Sócrates rascándose el mentón, lo cual es signo, en él, de una gran perplejidad (real o fingida)—, hay que concluir que el objeto de la opinión, que es la parte del ser de aquello que se sustrae a la existencia, no es otro que el no-ser.

Y Glaucón, categórico e imperial:

—Imposible. ¡No se podría opinar el no-ser, Sócrates! ¡Reflexione! El que opina relaciona su opinión con algo. No podría opinar no opinando nada. El opinador opina sobre una cosa claramente contada como una. Ahora bien, el no—ser no es *una* cosa, sino ning-*una*.

—Es exacto. Por lo demás, es a la ignorancia y no a la opinión a la que le hemos asignado como objeto el no—ser, después de haberle asignado el ser al pensamiento. Y hemos podido hacerlo sólo porque la ignorancia es una facultad puramente negativa, mientras que la opinión afirma su objeto.

—Así y todo, al final, ¡es extraño! —exclama Glaucón—. Hemos demostrado que la opinión, al no relacionarse ni con el ser ni con el no—

ser, no es ni un saber ni una ignorancia.

—¡Eso es! —dice Sócrates, encantado—. ¿Diremos entonces que trasciende la oposición pensamiento puro—ignorancia en uno de sus bordes? ¿Que es más clara que el pensamiento, o más oscura que la ignorancia?

—¡No me diga! —dice Glaucón encogiéndose de hombros.

—Si comprendo bien tu gesto, consideras como evidente que la opinión es más oscura que el pensamiento y más clara que la ignorancia.

—Por supuesto. Está, tal como lo hemos dicho, entre los dos. En el medio.

—Y hemos agregado que, si encontráramos una cosa cuyo aparecer fuera el de ser aun cuando no sea, esa cosa, al ocupar una posición mediana entre el ser puro y la absoluta nada, no competería ni al saber ni a la ignorancia, sino a lo que está entre los dos. Y bien, sabemos ahora que ese entre-dos es lo que llamamos "opinión".

—He aquí una cuestión reglada —dice Glaucón, lleno de entusiasmo.

—Salvo que —rechina Amaranta— todavía no han encontrado esa cosa que sería el objeto de la opinión. Yo quiero ver esa "cosa", entre el ser y el no—ser, que no se deja reducir, con todo rigor, a ninguno de los dos. ¡Muéstrenmela!

—Tienes razón —dice Sócrates, conciliador—. Todo está aun en condicional. Si encontramos esa famosa "cosa", diremos pues, a justo título, que es la Forma de aquello con lo cual se relaciona la opinión. Asignaremos los extremos, ser y nada, a las facultades extremas, pensamiento puro e ignorancia total, y el término intermedio, aún indeterminado, a la facultad intermedia: la opinión.

—Se trata entonces de una clasificación puramente formal —subraya Amaranta.

—Para ir más lejos, que Glaucón asuma de nuevo los andrajos de nuestro querido contradictor, el hombre que se rehúsa categóricamente a admitir la existencia de lo bello en sí o de algo que se parezca a una Idea de lo bello en sí. ¡Adelante, Glaucón! Juega para nosotros el rol de ese tipo que niega que pueda aparecer una verdad de la belleza tal que permanece idéntica a sí misma una vez advenida a su propia eternidad. El tipo que sólo

cree en las bellezas variables y multiformes, el aficionado a las ilusiones espectaculares, el que se rebela desde que se le habla de la unidad de lo bello, de lo justo, en resumen, de todo lo que una Forma realza y afirma.

—¡Estoy listo! —se jacta Glaucón.

—Mi muy querido, entre las múltiples bellezas que alegas, ¿hay una sola de la que se pueda decir que no tiene absolutamente ningún defecto? La misma pregunta en cuanto a las decisiones justas o las acciones loables.

—Es evidente que no. Siempre es posible encontrarle un pequeño defecto a las obras bellas, y lo mismo en cuanto a todo el resto.

—Asimismo, lo que es doble puede, desde cierto ángulo, ser visto como una mitad, o lo que a primera vista es grande, aparecer luego minúsculo. Toda determinación de este género puede invertirse en su contrario, ¿no?

—Sí, dado que cada cosa participa siempre de las dos determinaciones opuestas, es cuestión de punto de vista, o de escala.

—¡Ah! —dice bruscamente Amaranta—, eso me recuerda la adivinanza del hombre que no es un hombre, el cual, al ver sin verlo a un pájaro que no es un pájaro posado sobre un trozo de madera que no es de madera, ¡le lanza sin lanzársela una piedra que no es una piedra!

—Pues sí —sonríe Sócrates—, ésos son juegos de niños. Todas esas cualidades sensibles son equívocas. No es posible decidir con certeza, en el caso de ninguna de ellas, que es o que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es.

—Pienso —concluye Glaucón— que hay que disponer esas nociones equívocas entre aquello que del ser se expone al pensamiento y la absoluta nada. Porque no son lo bastante oscuras como para que se las pueda declarar más inexistentes que la nada, ni lo bastante claras como para que se las llame más existentes que el ser.

—¡Perfecto! —admira Sócrates—. Hemos descubierto, según todo indica, que las numerosas ideas que se hace la gran mayoría en cuanto a lo bello y a las otras cosas de este género aparecen en el intervalo inmenso que separa al no—ser de lo que es absolutamente. Sin embargo, tú y yo hemos asumido que, si tal es el aparecer de una cosa, tenemos que relacionarla con la opinión y no con el pensamiento puro. Porque es a la facultad mediana a la que le corresponde captar lo que erra en las regiones medianas de lo

existente. O sea que podemos concluir. Consideremos a aquellos para quienes las cosas bellas no son más que un obstáculo más allá del cual no se muestra nada que pueda llamarse lo bello—en—verdad. Aquellos que son incapaces de seguir a alguien que quiere indicarles el camino de las verdades. Aquellos para quienes muchas acciones son justas, pero que no tienen la más mínima idea de lo que es la justicia. Consideremos, en suma, a todos aquellos que se abandonan a la casuística de los hechos sin remontarse jamás al principio. De esa gente, diremos que tiene, sobre lo que aparece en el mundo, opiniones, pero ningún conocimiento de aquello a propósito de lo cual opinan.

—Vuelve a decir a las mil maravillas todo lo que ya fue dicho —desliza Amaranta.

Sócrates hace, con la mano izquierda, el gesto de cazar una mosca.

—Consideremos ahora —encadena— a los aficionados a un espectáculo diferente por completo, al que llamaremos el espectáculo esencial: las cosas, pensadas según la singularidad de su ser, atraviesan los avatares del aparecer en la permanente reafirmación de esa singularidad. De aquellos que participan de tal espectáculo diremos, supongo, no que opinan, sino que saben.

—¡Los bienaventurados! —exclama Amaranta.

—De esos “bienaventurados”, querida Amaranta, afirmamos que abrazan, que aman aquello con lo cual se relaciona el pensamiento puro. De los otros, que únicamente se preocupan por la opinión. Ya hemos dicho que estos últimos —llamémoslos “dóxicos”, puesto que la palabra “opinión” es la que se utiliza para traducir la palabra griega *doxa*— abrazan y aman el timbre suave de las cantantes, el colorido de los empapelados de lujo, el tornasol de los ópalos en los dedos de las jóvenes elegantes, los teléfonos móviles de platino iridiado, pero que no soportan que lo bello—en—verdad sea absolutamente real. ¿Cometeríamos un error si llamáramos a esos dóxicos “amigos de la opinión” en vez de amigos de la sabiduría?

—Y “amigos de la sabiduría” es la etimología de “filósofos” —dice en tono de sentencia Glaucón.

—De esos no—filósofos —agrega Amaranta—, haremos un proverbio: “Todo lo que sólo es dóxico es tóxico”.

Sócrates la mira con malos ojos, luego:

—¿Se pondrían furiosos los dóxicos si los llamáramos “amigos de la opinión”?

—“Filodoxos” *versus* “filósofos” —resume Glaucón—. Si se pusieran furiosos, les haría observar que a nadie le está permitido irritarse contra lo Verdadero.

—Pero he aquí lo esencial —retoma Sócrates—: a aquellos que aman en cada cosa su ser propio hay que llamarlos filósofos, ya que escapan a la tentación de ser simples filodoxos.

Amaranta no está satisfecha. Da una y otra vuelta, tironeando su melena en desorden, con un aire de preocupación. Al final, explota:

—¿Creen haber llegado a destino, señores? ¿Creen que hemos avanzado mucho con su definición? ¡Cuántos razonamientos retorcidos para distinguir a los filósofos de los que no lo son!… Pero les digo: ¡no hemos salido del túnel! Es necesario aún que relacionen todo eso con nuestra cuestión inicial: la diferencia entre la vida justa y la vida injusta. Y dado que, tal como ustedes lo entienden, esta cuestión en sí misma supone que hagamos un enorme desvío por el problema del Estado y de la política comunista, se impone que demostremos que la definición del filósofo mantiene una relación racional con la acción política.

Amaranta deja de dar vueltas. Resplandeciente, clava sus grandes ojos en Sócrates y prosigue:

—He aquí mi pedido, mi desafío. Comprendí muy bien que, para usted, un filósofo es capaz de alcanzar la universalidad de lo que permanece idéntico a sí mismo hasta en el proceso de su propia variación. También comprendí que el filodoxo es incapaz de aprehender eso, algo que además juzga inútil, incluso perjudicial. ¿Cómo probar, ahora, que la determinación colectiva de nuestra quinta política exige que la masa de los humanos esté del lado de la filosofía?

—Te respondería lo siguiente: entre el filósofo, hombre de la universalidad inmanente a lo que permanece más allá de su propio devenir, y el filodoxo, hombre de la errancia sin mesura entre el ser y la nada, ¿cuál de los dos es el más apto para mantenerse firme en los principios comunistas y proteger las instituciones en las que se encarnan esos

principios? Cuando hay que elegir, para montar la guardia junto a la Idea, entre un ciego y un vidente, ¿queda un lugar para la duda?

—Cuando presenta las cosas así —protesta Amaranta—, la decisión está tomada antes de cualquier discusión. Es una elección forzada.

—¿Acaso mi comparación te molesta? ¿Pero qué diferencia puedes ver entre los ciegos y aquellos que, al privarse de los recursos del pensamiento puro, no pueden tener acceso al ser de los existentes? Estos últimos, incluso si son susceptibles de devenir Sujetos, no disponen al comienzo de ningún paradigma claro que les permita, como a los grandes pintores, contemplar lo que compete absolutamente a lo Verdadero, tomarlo como referencia constante y tener de ello la visión más exacta posible, con el fin de establecer en nuestro mundo tal como es los principios creadores de todo lo que es bello, justo o bueno.

—Pero —pregunta Glaucón— ¿si esos principios ya han sido establecidos por algunos pensadores del pasado?

—Entonces, nuestros visionarios tendrán que asegurar su permanencia y su salvación mediante una guardia intelectual indefectible. Algo de lo que son incapaces, como es evidente, nuestros “ciegos” entregados a la opinión. Por ende, será a aquellos cuyo pensamiento puro accede al ser—verdadero de cada existente, y no a los tenores mediáticos de la opinión, a quienes estableceremos como guardianes, militantes, dirigentes…

—Asimismo trabajadores comunes y corrientes —insiste Amaranta.

—Desde luego, trabajadores comunes asignados, cada uno a su turno, a la guardia de los principios y de las instituciones. Además, esos obreros son gente de experiencia que, incluso en el nivel de la pragmática cotidiana, aventajan de lejos a los ineptos charlatanes del show televisivo.

—Así y todo —dice Glaucón, súbitamente preocupado—, es un verdadero problema saber cómo el simple obrero, transformado en guardián de nuestro comunismo, podrá combinar el pensamiento puro con el saber hacer empírico.

—Quieres decir: ser a la vez filósofo de la Idea y oficial de la acción colectiva. Para alumbrarte un poco en este punto, creo que es preciso volver sobre lo que es la naturaleza filosófica. Veremos entonces que es compatible con el saber hacer militante, y que nada se opone a que

cualquier trabajador común y corriente, formado así, sea capaz de establecer o de guardar las instituciones en las que se encarnan nuestros principios.

—¡Vayamos pues —sonríe Amaranta— por un enésimo retrato completo del filósofo!

—¡No te burles! Para la filosofía es un problema crucial llegar a definir qué es la naturaleza filosófica. Esa naturaleza comporta, sin duda alguna, el amor por todo saber instalado en el claro de esa parte eterna del ser que se expone al pensamiento puro y que, por eso mismo, permanece ajena a la dialéctica del nacer y del morir. Sabemos también que la filosofía obedece a las leyes del amor: amamos por entero a esa parte del ser que se revela idéntica al pensamiento que nos formamos de ella, porque ella misma es una Forma. Ningún filósofo auténtico puede renunciar a la más mínima parcela de lo que así le es revelado, sea esta importante o minúscula, sea su valor considerable o mínimo. Es en eso en lo que difiere el filósofo, como hemos visto, del fanático de los honores y del obsesionado por las satisfacciones inmediatas.

—Pero —interroga Glaucón—, aparte de ese rasgo esencial que concierne al saber, ¿no hay otras características más psicológicas del filósofo?

—La psicología, la psicología… ¡No es asunto mío! Sin embargo, se puede decir que el filósofo es, en cuanto a lo que importa en verdad, de una absoluta sinceridad, y que no puede incluir en su discurso ni duplicidades ni mentiras.

—Eso me parece bastante coherente.

—¿Cómo que eso “parece” o “bastante coherente”? La más implacable necesidad impone que aquel que tiene una naturaleza amorosa ame todo lo que toca de cerca al ser amado, todo lo que lo rodea y le place. Ahora bien, ¿hay algo más cercano a la sabiduría filosófica y más seductor para ella que las verdades que brillan por aquí y por acullá en el monótono tejido de las opiniones? No, por cierto. O sea que es imposible, en términos rigurosos, que la naturaleza filosófica se complazca en lo falso. La conclusión de todo esto es que, desde la juventud, la naturaleza filosófica se construye, gracias

a la potencia de un auténtico amor por el saber, como tensión hacia las verdades, sean cuales fueren.

La vehemencia de Sócrates deja a Amaranta y a Glaucón boquiabiertos. El maestro prosigue con el mismo impulso:

—Sabemos que quien tiene deseos férreamente dependientes de un único objeto está menos predispuesto a desear otros, como un torrente cuyo curso, canalizado en una sola dirección, se precipita con toda su furia en ella. Es lógico, por ende, suponer que aquel…

—… ¡o aquella! —observa Amaranta.

—O aquella —concede Sócrates— cuyos deseos tienen por objeto las verdades y todo lo que se relaciona con ellas se vuelva hacia los placeres más puramente subjetivos. Para él…

—… ¡o para ella! —observa una vez más Amaranta.

—O para ella —admite Sócrates—, incluso los placeres del cuerpo deben tener una suerte de resonancia intelectual. Siempre que ese joven o esa joven —se precipita a agregar— sean filósofos auténticos, y no filósofos académicos, filósofos de salón o filósofos de televisión.

—¿Podría decir algo más a propósito de esa autenticidad? —pregunta una Amaranta un tantín provocante.

—Entiendo por ello un tipo humano fundamentalmente desinteresado. Porque la pulsión vuelta hacia el enriquecimiento y los gastos suntuarios es la última que se debe fomentar en el filósofo. Ella corrompe de modo inevitable el movimiento propio del pensamiento y es un obstáculo para toda incorporación a un proceso de verdad.

—¿Me permite, querido maestro —interviene Amaranta—, si no una crítica, al menos un matiz? Me parece que se puede llegar a la misma conclusión a partir de premisas menos moralizantes. Es cierto que se debe suponer en la naturaleza filosófica una menor exposición que en cualquier otra a aquello que es incompatible con la esencia libre del pensamiento. Estoy de acuerdo en que no hay nada más opuesto a una subjetividad filosófica que la pequeñez de espíritu. ¿Pero por qué? Creo que es porque el filósofo busca la lógica general de las cosas, sean éstas humildemente naturales o pertenezcan a las más sublimes construcciones del espíritu. Esta

búsqueda está bloqueada por completo si uno es mezquino, celoso, envidioso o carrerista.

—¡Pues sí! —admira Sócrates—. Agregaría un argumento más: consideremos a una mujer o a un hombre que, por el hecho de residir a veces en la magnificencia de la inteligencia activa, logra dominar el simple flujo temporal y contemplar esa parte del ser que se expone al pensamiento. ¿Sería coherente pensar que un individuo transfigurado así por los poderes de un Sujeto estima aún como esencial su simple supervivencia animal?

—Su ejemplo nos enseña que no —dice con gravedad Glaucón.

—Una mujer y un hombre de ese género habrán superado, entonces, el miedo a la muerte. A la inversa, un cobarde atenazado por ese miedo no puede participar de la verdadera naturaleza filosófica. Se puede agregar que la armonía interior, el desinterés, el amor por la libertad, el valor, la capacidad para emitir sobre sí mismo un juicio sin complacencia, que todo eso le cierra el paso tanto a la injusticia como al vil espíritu de competencia que hace del otro, sobre todo si es superior a uno, un rival a derribar. Por eso, si queremos discernir lo que es un Sujeto filósofo, muy temprano tendremos que prestar atención, en el examen que hacemos de un individuo cualquiera, a la relación contradictoria entre justicia y arribismo social, o entre juicio argumentado y énfasis retórico.

—¿Pero nada del lado del saber? —se inquieta Glaucón.

—¡Por supuesto, por supuesto! Buscaremos desarrollar la cualidad de base, aquella de la que está provisto en abundancia cualquier niño: la facilidad para aprender. Es casi imposible esperar que alguien se entusiasme por una práctica que lo aburre y en la cual sus grandes esfuerzos sólo son recompensados por progresos minúsculos.

—¿Y la memoria? —interroga Amaranta—. Ése es mi punto débil: la memoria.

—Así y todo —regaña Sócrates—, si no retienes nada de lo que aprendes, o si olvidas todo el tiempo lo esencial, vas a quedar vacía de todo conocimiento positivo. Así vas a desanimarte y, finalmente, aborrecerás eso mismo que te propusiste hacer. No inscribiremos a las almas olvidadizas en el registro en que figuran los verdaderos filósofos.

—¿Y las cualidades estéticas? —se empecina Amaranta—. ¿Puede un filósofo ser un personaje grosero, alguien que no tiene ningún encanto?

—Ahí tocas —responde Sócrates— el tema capital de la mesura. La gente de la que hablas está, en realidad, desprovista de todo sentido de la mesura. Pero les digo: de la mesura la verdad es pariente, y lo sin-mesura le es ajeno.

—Su filósofo —recapitula Glaucón— es entonces un espíritu racional lleno de mesura y de elegancia, que acepta acompañar el devenir natural de una Idea adecuada a lo real que sostiene su existencia. Se ve así que todas las cualidades que hemos requerido para identificar la naturaleza filosófica están estrechamente vinculadas unas con otras, y que son todas necesarias para un Sujeto que define su participación plena y completa en el movimiento por el cual el ser se expone al pensamiento.

—¿A tu entender, entonces, estaría casi sustraído a toda crítica alguien dotado de esa naturaleza filosófica que postulara su candidatura para una función que exige, precisamente, una buena memoria, facilidad para aprender, altura de miras, una cierta elegancia, un gusto por las verdades y por la justicia, un gran valor y no poca sobriedad?

—¡Un candidato ideal! —se burla Amaranta.

—¿Pero no deseamos que todos los habitantes del país cuyo destino estamos imaginando, bajo el signo de la quinta política, tengan este formato? ¿Que todos tengan todas las cualidades de la naturaleza filosófica? Porque es a ellos, sólo a ellos, a todos ellos, nuestros amigos del vasto pueblo, a los que hay que confiarles las tareas requeridas para la organización de una vida colectiva al fin liberada, al fin digna de la Idea que la humanidad puede hacerse de sí misma más allá de las simples obligaciones de su supervivencia.

—¿Que todos sean filósofos?

—Todos, sin excepción —dice Sócrates en voz baja—. Sí, sin ninguna excepción.

X. Filosofía y política
(487b-502c)

EL "¡TODOS FILÓSOFOS!" de Sócrates había atravesado la sombra como un llamado ahogado, en el que se percibía más obstinación extenuada que vanagloria. Por otra parte, él permanecía allí, boquiabierto, silencioso, rascándose el muslo izquierdo con un tenedor. Al cabo de unos minutos, Glaucón no pudo más y quiso sondear hasta dónde llegaba la incertidumbre de su maestro.

—Querido Sócrates —comienza—, nadie tiene nada que oponer a sus argumentos. ¿Pero alguna vez se preguntó qué sienten aquellos que no se atreven a decir nada más una vez que su maravillosa sutileza los arrinconó en alguna aporía? Están convencidos de que, cuando se trata de su juego favorito, el de las preguntas—respuestas, son tan inexperimentados que la acumulación de pequeñas desviaciones discursivas los arrastra al fin a errores enormes, totalmente contrarios a la convicción que teman al inicio. Se sienten como un mediocre ajedrecista al que el ataque del adversario, por largo tiempo ocultado en el desarrollo de las jugadas, sorprende al final, de modo tal que ya no sabe dónde meter su rey y sólo le queda acostarlo para manifestar su derrota. También sus auditores terminan por sentirse paralizados, incapaces de decir lo que fuere, al término de esta partida de ajedrez que, en lugar de jugarse con piezas de madera, se juega con argumentos. Pero no crea que concluyen de ello que la verdad está de su lado. En absoluto. Porque, si bien sucumben al juego simbólico de los argumentos, se jactan de mostrar que hay hechos reales que bien podrían darles la razón. Todo el mundo puede constatar, dicen, lo que les ocurre a aquellos cuyo compromiso filosófico es serio, aquellos para quienes la

filosofía no es una disciplina académica que uno abandona después de haberla rozado en su juventud.

—¿Y qué les ocurre? —dice Sócrates, con los ojos brillantes.

—Hay dos posibilidades, según aducen sus interlocutores cuando hablan a sus espaldas. La mayoría de esos “filósofos” se convierten en personas extravagantes, por no decir perversas. Y la pequeña minoría que guarda el sentido de la mesura sólo obtiene de este ejercicio intelectual, que lo tiene a usted como gran defensor, una evidente incapacidad para mezclarse en política y ocupar funciones dirigentes en el Estado.

—¿Y tú, querido Glaucón? —sonríe Sócrates—. ¿Piensas que se equivocan cuando dicen todo eso a mis espaldas, cuando están rumiando su derrota en el ajedrez? ¿O que tienen razón?

—Pues no sé qué responder. Me gustaría saber lo que piensa usted.

—¿Cómo no? Dicen la verdad, nada más que la verdad. Tal vez no toda la verdad.

—¡Eso sí que es fenomenal! —explota de pronto Amaranta—. Nos prueba por a + b que los países sólo saldrán de su infortunio si todos sus habitantes devienen filósofos, y después, de golpe y porrazo, ¡nos larga que los filósofos son políticamente inútiles! ¿Cómo funciona, entonces, su quinta política?

—Sólo puedo responder a tu pregunta, querida mía, por medio de una imagen.

—Con frecuencia me hace esa jugada. Yo digo: ¡desconfianza, desconfianza!

—¡Déjalo hablar, por fin! —se indigna Glaucón.

—¡Bah! —dice Sócrates—. Ahí reconozco bien a mi Amaranta. Me plantea una pregunta engorrosa y se burla de mí por añadidura. Pero, mi muy querida, escucha primero mi pequeño discurso figurado. Así estarás más a tus anchas para reírte de mi mediocridad poética.

—¡Siga, no tenga en cuenta a mi hermana! —dice Glaucón, furioso.

—Es sólo una pequeña aventura marítima. Había una vez un barco petrolero cuyo capitán era un tipo robusto, un buen hombre, cuyo único defecto consistía en ser sordo como una tapia y miope como un topo. ¡Ah!, un detalle más: sus conocimientos en materia de navegación eran tan

débiles como tenue era su vista. Vista su impericia, los marinos no dejaban de disputarse para saber quién iba a llevar el timón, aunque ninguno de ellos sabía pilotear un navío. Había un agujero en la bodega, de modo tal que el barco dejaba tras de sí una gran estela de fueloil. Discutían desde hacía días, sin llegar a nada, sobre lo que se tenía que hacer para taponar la filtración. Por otra parte, la opinión general era, a bordo, que no había ninguna necesidad de saber qué hacer para hacerlo, ni de hacerlo para aprender poco a poco qué hacer. El resultado era que ni se sabía ni se hacía. Y todo el mundo acosaba al capitán vociferando su opinión —y era la mejor, por juicio unánime, la de aquel que vociferaba mejor— con el fin de que el pobre hombre les confiara el timón y les encargara taponar el agujero. Un día, uno de ellos logró convencer al capitán y tomó su lugar. Acto seguido, una camarilla de marinos particularmente brutal y organizada se echó sobre el viejo capitán, lo molió a golpes y lo encerró en la cala. En cuanto al nuevo, lo redujeron a la impotencia ofreciéndole fumar opio, aspirar coca o soplarse unas buenas botellas de vodka. Después de lo cual birlaron todo lo que pudieron de las cabinas y decidieron vender el cargamento de fueloil en el primer puerto que encontraran, para dividirse el dinero y darse a la buena vida. Para tal ocasión, el barco petrolero se transformaría en fumadero, en comedero y en lupanar. ¿Pero cómo dirigirse hacia un puerto? El petrolero, privado de toda dirección competente, zigzagueaba como el barco ebrio de Rimbaud. Lo cual no le impedía en modo alguno al partido vencedor adular a todos los que se aliaban a él o lo ayudaban a consolidar su poder. “¡Qué grandes marinos!” —se decía—, “¡Qué pilotos sensacionales!”. Si hasta cuando el navío terminó por encallar en una bahía roñosa, se reventó su casco y el fueloil viscoso envenenó a millares de pájaros en toda la costa, seguían ufanándose de ser navegantes de primer orden. No tenían la más mínima idea de que fuera necesario, para dirigir el curso de un gran navío, cierto saber en lo que atañe a las estaciones, los astros, los vientos, los mapas marítimos, los fondos, las radiocomunicaciones… No, pensaban que tener el asentimiento de una mayoría de marinos era más que suficiente. Inútil tener ideas. ¡Perjudicial, incluso!

He aquí mi historia, queridos amigos. Supongamos ahora que, en tal contexto, surge un verdadero capitán, en el que se unen la visión intelectual de lo que es la navegación con una experiencia práctica prolongada. Alguien que sepa dirigirse a los marinos de la manera apropiada y convencerlos de que tienen que organizarse para que el barco sea reparado, luego realmente animado y orientado hacia el destino que se le ha elegido. ¿Cómo creen que va a tratarlo la camarilla anárquica que está en el poder? ¿No van a descalificarlo tratándolo de intelectual confuso, de idealista demodé y de ideólogo arcaico?

—Es probable, sí —dice Amaranta—, si uno ve cómo lo tratan a usted en la prensa y en la televisión.

—Tal es entonces la imagen de la suerte que el estado actual de la opinión y de aquellos que la gobiernan le reserva al verdadero filósofo. Si alguien se asombra de que el filósofo, tal como deseamos que todo el mundo llegue a ser, sea tan poco honrado por la opinión dominante, cuéntenle la historia del petrolero y comprenderá que, en nuestra situación, lo que sería en verdad asombroso, diría incluso francamente extravagante, ¡es que pusieran en el pináculo a esos pocos filósofos nuestros que soportan bien la tormenta!

—Y bien —susurra Amaranta—, ¡he aquí un petrolero que no sólo sirve para reponer la gasolina de los cascajos!

—¿Tienes algo contra los petroleros del espíritu? —reacciona Sócrates.

Luego, volviéndose hacia Glaucón:

—Y que tu amigo de las opiniones vulgares no nos fastidie más con ese lugar común según el cual la gente versada en filosofía es inútil para las amplias masas populares. Porque, si son inútiles, que tu amigo les eche la culpa a los dirigentes que son incapaces de emplearlos, y no a los filósofos mismos. Después de todo, no es el capitán el que tiene que suplicarles a los marinos que tengan a bien aceptar su autoridad. Del mismo modo que no es razonable, como asevera un falso poeta y verdadero mentiroso, que

En la puerta de los ricos todos los sabios estacionan.[*]

La verdad es que es el enfermo, rico o pobre, el que tiene que tocarle el timbre al médico. Y que es el que está perdido en el laberinto de la vida el que tiene que escuchar al que sabe orientarse en él. Es absurdo ver a un dirigente capaz suplicarles a quienes, en medio de una situación desastrosa, lo necesitan, que consientan en poner esa situación en sus manos. En las “democracias” parlamentarias, los que están en el poder se parecen a los marinos ebrios de nuestro petrolero, y aquellos a los que esos marinos tratan de inútiles, de intelectuales y de “gente separada de la realidad” son, justamente, los que podrían ser, si se los escuchara, verdaderos capitanes.

—Pero —objeta Glaucón— me parece que la causa del reproche más violento que le hacen a la filosofía no reside tanto en que los ignorantes dejen a un lado a los verdaderos filósofos, sino en la impresión dudosa que producen aquellos que se llaman “nuevos filósofos”, a los que uno ve perorar en la televisión y hacerse fotografiar en las revistas. Son ellos los que les hacen decir a unos cuantos amigos míos que los filósofos son tipos sin fe ni ley, una especie de charlatanes mediáticos. Lo que habría que explicar es esta perversión del título “filósofo”. Y, sobre todo, habría que mostrar que todo eso no compromete la responsabilidad de la verdadera filosofía.

—¡Tremendo programa!

—Pero podemos, al menos, retomar lo que ya ha sido dicho del verdadero filósofo —protesta Amaranta—. En todo caso, del filósofo dotado, como usted lo exige, de un espíritu riguroso y de una sólida alergia a todas las formas de corrupción. Usted relacionó todo eso con el concepto de verdad, del que dijo que, si el llamado filósofo no lo toma como guía en el conjunto de su experiencia, es sólo un impostor, separado para siempre de la filosofía verdadera.

—Absolutamente —confirma Sócrates—. Nos defenderemos asumiendo que el auténtico amante de los saberes, aquel cuyo combate espiritual se orienta hacia lo real del ser, no podría interesarse en las innumerables particularidades cuya existencia sólo está testificada por el vínculo, él mismo fluctuante, entre la variedad de las opiniones y el

movimiento de las apariencias. Antes bien, va a continuar su camino, sin que desfallezcan su voluntad ni su amor, hasta dominar la naturaleza efectiva de aquello hacia lo cual ha vuelto su pensamiento y a lo cual se ha incorporado en tanto Sujeto. Porque al hacerlo, al dejar de ser presa de los solos dolores de la concepción, da nacimiento —él y otros con él— a una verdad nueva, y puede gozar de ese punto en que la verdadera vida y el verdadero conocimiento son indiscernibles.

—¡Ah, Sócrates! —admira Amaranta—. ¡No por nada es usted hijo de una partera!

—Pero —continúa Sócrates— todo lo demás se deriva de ello. ¿Se puede imaginar que tal hombre, en las discusiones importantes, tolere la hipocresía o la mentira? ¿Se puede imaginar que, cuando la verdad abre la marcha, es para dirigir la procesión de las ignominias? ¿No es más bien el corifeo de todos aquellos en quienes la rectitud y la sobriedad le impiden el paso a la corrupción? Pero no es necesario que describamos una vez más el sistema de las cualidades propias a la naturaleza filosófica. Ustedes recuerdan, tanto uno como el otro, que hemos citado el valor, la grandeza de alma, la aceptación de las disciplinas del saber, el trabajo de la memoria… Estaba en ese punto cuando Glaucón objetó que, aun teniendo yo razón, si pasábamos del discurso a lo real, veíamos bien que la mayoría de los que se declaran filósofos son corruptos notorios. Debemos, por ende, enfrentar esta acusación, y es por eso que volvemos a repetir este retrato del verdadero filósofo: se trata de distinguirlo de los impostores perjudiciales.

—Lo comprendí muy bien —dice Glaucón—. Sucede que, tal como le he explicado, hay dos casos diferentes. Están aquellos cuya naturaleza filosófica fue corrompida y que, por eso mismo, se volvieron inútiles por completo, en especial en lo que concierne a la política. Pero están también aquellos que imitan con toda deliberación la naturaleza filosófica para usurpar sus poderes. ¿Cuál es el tipo subjetivo de esa gente que, remedando una manera de ser y de pensar de la que es indigna y que está fuera de su alcance, se comporta en todas las circunstancias de tal manera que produce en la opinión ese descrédito casi universal que se atribuye a la filosofía propiamente dicha?

—¡Ah, querido amigo! Hay que comenzar por una temible paradoja. La naturaleza filosófica existe, al principio, en todo el mundo. Pero en casi todos está corrompida. ¿Por qué? Porque las cualidades mismas que exige, si se desarrollan sin vinculación entre ellas, impiden que la naturaleza filosófica llegue a su madurez. Sí, queridos míos. El valor, la templanza, la aceptación de las disciplinas del saber, todo eso conspira para corromper a la filosofía que, sin embargo, requiere y organiza esas cualidades.

—Ahí sí, para decirlo con franqueza —rezonga Amaranta—, ¡estamos en las calmas ecuatoriales!

—Y voy a agravar mi caso: todo lo que se considera por lo común como bienes, la belleza, la holgura, la salud, una sociedad con una política bien organizada, todo eso contribuye a mortificar y a debilitar la naturaleza filosófica. La naturaleza misma esclarece esta paradoja. Observen las semillas de las plantas o los retoños de los animales. Si no encuentran el alimento, ni el lugar ni la estación que les convienen, sufren tanto más de esas privaciones cuanto más naturalmente vigorosos hayan sido al principio. Es una evidencia dialéctica: el mal es más contrario al bien que a lo no tan bien. Una excelencia originaria mal tratada se vuelve peor que una mediocridad sometida a las mismas condiciones.

—Veo a dónde quiere llegar —dice Amaranta, con los ojos semicerrados—, a su tema recurrente, la educación.

—Lees en mí como en un libro. ¡Desde luego! Admitamos que todos los individuos sin excepción tienen al principio, virtualmente, como diría nuestro colega Gilles Deleuze, la misma excelente capacidad filosófica, salvando algunos matices. Si el medio ideológico y educativo que les propone el Estado es detestable, esa excelencia se va a tornar en su contrario, y los mejores serán los peores: el matiz de superioridad intelectual se volverá una exageración casi ilimitada de la infamia. Después de todo, sabido es que, aun cuando un temperamento moderado no triunfe de un modo muy brillante del lado del bien, es al menos incapaz de grandes ruindades. Todo esto para decir que si la naturaleza filosófica, tal como la hemos definido, encuentra un entorno educativo adecuado, es seguro que se orientará en la existencia de manera afirmativa. En el caso contrario, sembrada en una tierra ingrata y cultivada de cualquier modo, estará

condenada a tener todos los defectos que acarrea una desorientación profunda.

—A menos que encuentre —sonríe Amaranta—, en el azar de los caminos, a un maestro como usted.

—¡No alcanzará! Es preciso también que un acontecimiento lo cautive: pasión amorosa, insurrección política, conmoción artística, qué sé yo. Porque el mal es global, tiene su fuente en el conjunto de la situación. No hay que creer que los jóvenes se corrompen porque desafortunadamente se han topado con malos maestros, con sofistas empedernidos que, después de todo, no son más que mercaderes de retórica. ¡No, no! Los moralistas patentados que deploran en la televisión esos malos encuentros y los políticos que denuncian en sus mítines la acción de esos llamados filósofos son ellos mismos, en última instancia, los más grandes sofistas, los que organizan en permanencia el escándalo propagandista encargado de desorientar a la juventud y de condenarla a la miseria del nihilismo.

—¿Pero dónde, cuándo, cómo? —pregunta Glaucón, listo para pelearse en el acto contra el ejército de corruptores.

—En ese rumor constante, cotidiano, difundido por todas partes, afablemente aterrorizante, amistosamente oprimente, amigablemente implacable, al que llaman “libertad de opinión”. En la televisión, en los teatros, en los diarios, en las reuniones electorales, cuando los intelectuales oficiales lanzan sus peroratas, e incluso cuando uno se reúne con amigos y amigas para tomar una copa y conversar, ¿qué vemos? ¿Qué oímos? Todo el mundo censura o aplaude declaraciones, ideas, acciones, guerras o filmes en un desorden privado de todo principio racional con valor universal. Hay una gozosa y siniestra exageración vagamente colérica tanto de los abucheos como de los aplausos. Se diría que por todas partes, en la ciudad, las grandes superficies vítreas de los edificios le hacen eco al mismo rumor, en apariencia conflictivo, en realidad consensual, hecho de todas esas opiniones tan brutalmente contrastantes que ninguna aventaja a la otra, sino aquella que prescribe: “Soy libre, en todo caso, de decir cualquier cosa”. Y es ese “cualquier cosa” el que acaba con la naturaleza filosófica. ¿Qué puede devenir, en efecto, el pensamiento de un joven o de una joven frente a la potencia del rumor heteróclito que lleva lejos y desintegra toda idea de

verdad? ¿Qué puede hacer contra eso una enseñanza escolar que es ella misma heteróclita y se adquirió, por anticipación, en el libre torbellino de los juicios anónimos? ¿No llegarán los jóvenes a juzgar como lo hace la opinión dominante cuando se trata de lo que es bello o feo, moral o inmoral, de moda o demodé? ¿No terminarán por echar su balde de agua en el caudal enlodado, cuyo símbolo es Internet, de las informaciones incontrolables y de las apreciaciones sin fundamento?

—Muy poco cree en nuestras capacidades de resistencia —gruñe Amaranta.

—A aquellos que resistan, ¡se los va a tratar como es debido! Si no es usted un demócrata consensual, un partidario encarnizado de la "libertad de opinión", ¡tenga cuidado! Habrá leyes infames para impedirle hacer esto o aquello, lo arrastrarán por el barro, crearán comisarías y prisiones para castigar la rebelión de la juventud, y en el horizonte puede haber, cuando la situación se ponga tensa, la muerte, como aquella que algunos predicen me infligirán.

—Pero así y todo —pregunta Glaucón—, ¿no se puede oponer a esa tiranía de la opinión la transmisión, clandestina si es necesario, de la filosofía de las verdades?

—Ya te lo he dicho: eso no puede alcanzar. Nadie cambió ni cambiará con simples lecciones de moral un carácter fijado por las opiniones dominantes. La filosofía es activa sólo si la divina política lo es primero, si algún acontecimiento quiebra la rutina consensual, si alguna iniciativa organizada muestra lo que es ser irreductible a la "democracia" ambiente. Cuando la acción real, la que ordenan los principios y no las opiniones, existe localmente, entonces la idea filosófica puede despejar su valor universal. Todo aquello que, en los Estados corrompidos por el disfraz democrático del poder de los ricos y de los arribistas, puede salvar al pensamiento y a la justicia depende de un dios secreto.

—¿Y cuál es ese dios oculto providencial? —pregunta con brutalidad Amaranta.

—El acontecimiento imprevisible, el surgimiento de una consigna y de una organización colectiva que nada dejaba prever en el rumor heterogéneo de las opiniones y de su supuesta libertad.

—Pero entonces, ¿cuál es el destino de la naturaleza filosófica que no tiene la suerte de encontrar su acontecimiento-dios?

—Infórmate acudiendo a los filósofos mercenarios o a los discurseros mediáticos. Sus reglas de acción, a las que llaman de buena gana un “saber”, e incluso un “pensamiento”, no hacen más que sintetizar el estado circunstancial del rumor dominante. Su “filosofía” adula lo que existe y reina. Imagínate a un hombre que tiene por profesión alimentar a un animal grandote con pelambre espesa y dientes muy largos. Observa con atención sus comportamientos instintivos y sus apetitos. Aprende a acercársele y a tocarlo sin correr demasiados riesgos. Sabe interpretar sus gritos y modular su propia voz de modo tal que la bestia que lo escucha se calme o se ponga furiosa. Nuestro hombre le da a esta observación empírica el nombre de “ciencia de la vida”. Escribe sobre la marcha un gran tratado de esa llamada “ciencia”, que enseña en la Universidad como si fuera el *nec plus ultra* de la modernidad. Ignora en absoluto lo que en los deseos del animal, en sus hábitos, sus gruñidos o sus reacciones, merece ser llamado “justo” o “injusto”. La verdad íntima, la interioridad de su cobayo, es algo que le importa un rábano. Lo único que tiene importancia para él es el equivalente de las opiniones, es decir, los comportamientos repetitivos y las reacciones estereotipadas de la gran bestia. Nuestro profesor en ciencia de la vida llama “buenas” a las cosas que parecen causarle placer a esa bestia y “malas” a las que la enojan. Por más profesor que sea, es incapaz de justificar esos nombres, sencillamente porque confunde lo justo y lo bello con las necesidades fisiológicas de la supervivencia. Su “ciencia” no es más que sofística, porque ignora la diferencia esencial entre necesidad y verdad. ¿Piensan que ese personaje puede ser un preceptor útil para la verdadera vida que intentamos definir?

—¡Claro que no! —exclama Glaucón.

—Pero ese profesor de “ciencia de la vida” ¿es en verdad diferente de aquellos que llaman “ciencia política” al conocimiento empírico de los apetitos indiferenciados de una población sometida a la dictadura de las opiniones versátiles? Conocen a esa gente que hace sondeos para saber lo que posee un valor político, como otros, partidarios de la “ciencia estética” ponen en porcentajes la música o la pintura para evaluar su calidad. Un

hombre de esta especie, un profesor de ciencia política que somete a la ley del número una cosa tan delicada como un gran proyecto de servicio público, ¿vale más que nuestro domador de osos, o que un sociólogo que le confía a una mayoría de telespectadores el derecho de evaluar un poema? En todos los casos, a falta de proponer críticas argumentadas y de ir al fondo de las cosas, esa gente sólo sirve para confirmar en el espíritu público que una opinión mayoritaria es, por el solo hecho de ser mayoritaria, bella y buena, y que lo mejor es sumarse a ella. Ahora bien, ustedes y yo podemos probar sin muchas dificultades que esa conclusión es ridicula. Si le hubieran confiado a la ley de las opiniones mayoritarias la cuestión del movimiento de los planetas, todavía hoy se creería que es el Sol, cuando sale y se pone, el que gira alrededor de la Tierra.

—Ése es mi ejemplo favorito —puntualiza Glaucón, muy contento— cuando quiero explicarle a un compañero la oposición entre una verdad y una opinión.

—¿Pero logra ese argumento, aun siendo muy fuerte, desviar a todos tus amigos del culto del número, del mecanismo electoral mayoritario y del dogma de la “libertad de opinión”?

—Confieso que, a menudo, quedan impresionados por algunos minutos, pero luego repiten que “con todo, la democracia, la libertad de decir lo que uno quiere, es lo mejor que hay en el mundo moderno”.

—Es que hará falta un gran trabajo, y casi una mutación de la humanidad, para que todo el mundo admita que lo que opera la síntesis entre la creación y la eternidad es la belleza nueva, y no la multiplicidad de los objetos que la opinión declara bellos. Y, más generalmente, que es la matemática del ser lo que importa, y no la existencia de múltiples particularidades.

—¿Pero qué hacer, entonces, mientras todo ese trabajo no se haya llevado a cabo?

—En todo caso, no asombrarse de las críticas que se propagan contra los filósofos, provengan de donde provengan, de aquellos que sólo creen en las opiniones dominantes o de los politiqueros demagogos que sólo quieren ser reelegidos.

—Debe de ser duro —dice Amaranta moviendo la cabeza— ser filósofo en el sentido en que usted lo entiende. ¿Cómo resistir a tales presiones?

—Es aún más difícil de lo que crees, hija querida. Imagina a un joven visiblemente dotado de gusto intelectual por lo que vale la pena ser pensado y vivido. A menudo lo han considerado como un niño excepcional, se destaca entre los de su edad. Por tal motivo, sus padres y todo su entorno quieren incitarlo a seguir carreras brillantes y lucrativas. Van a halagarlo y, a la vez, a servirse de él. Lo que estiman en él es su futuro poderío. Van a persuadirlo de que invierta las cualidades de la naturaleza filosófica —gusto por las disciplinas del saber, memoria, valor, grandeza de alma— en las sórdidas rivalidades del mundo de los negocios, de los media o de la política ordinaria. Y si por ventura nació ese joven prodigio en un Estado imperial rico y arrogante, es muy grande el peligro de que la corrupción de sus cualidades nativas lo impulse, tal como sucedió en el caso de Alcibíades, que sin embargo era mi amigo, hacia la fascinación por el poder. Al final, nuestro joven bien nacido va a nutrir locas esperanzas, hasta imaginar que puede reunir a todos los pueblos bajo su batuta e imponerle al mundo entero la ley de sus deseos.

—Ha quedado usted marcado —dice Amaranta— por lo que le ocurrió al magnífico Alcibíades, a quien sé bien quería. Pero su embriaguez era tan grandiosa e incorregible que, cuando usted se le acercaba para murmurarle la verdad —que estaba perdiendo la razón y que sólo podía recobrarla consagrándose a ello de manera desinteresada y definitiva—, a él le costaba mucho tolerar esa intervención de su viejo maestro.

—¡Ah! —dice en voz baja Sócrates—. Él sentía bien, pese a todo, la fuerza de mis argumentos. Había en él una secreta connivencia con mi pensamiento. Pero su entorno se horrorizaba ante la idea de perder las ventajas ligadas a sus triunfos políticos y militares. Esos parásitos que hormigueaban a su alrededor hicieron lo imposible para desviarlo de mi enseñanza. Y en cuanto a mí, no repararon en medios para abatirme. Me tendieron trampas, me calumniaron, se confabularon para que fuera arrastrado ante los tribunales. ¡Fue así como Alcibíades renunció poco a poco a devenir filósofo!

—¡Qué tristeza! ¡Qué mala pata! —comenta Amaranta—. Tiene más que razón en decir que las cualidades que hacen al filósofo se tornan en su contrario desde que son cautivas de un medio podrido. Basta con que la opinión haga las veces de verdad y se haga brillar ante los ojos de los jóvenes el poder del dinero y de las relaciones bien situadas.

—Por desgracia —responde Sócrates, con un dejo de melancolía—, el ejemplo de Alcibíades es típico. El filósofo desviado, adulterado, tornado en su contrario es el hombre que, a fin de cuentas, como es tan enérgico y talentoso, causa más estragos en la vida publica.

—En suma —concluye Amaranta—, vale más un trabajador común y corriente, un obrero valeroso, inteligente, con verdaderos principios, que un “filósofo” de este género. Siempre lo pensé.

—Ciertamente —dice Glaucón—. No obstante, no podemos prescindir de los intelectuales para sostener en las amplias masas nuestro proyecto comunista. ¿Dónde encontrarlos? Hay algo desesperante, Sócrates, en el cuidado que pone en describir la amplitud de la corrupción de los espíritus.

—La desesperación no es lo mío. Nos queda una minoría que crecerá y prevalecerá, aunque todavía está compuesta por singularidades excéntricas. Hay espíritus educados que han sido forzados por el exilio o las persecuciones a permanecer fieles a la filosofía, gente común y corriente, nacida en un pequeño país y que, sustraída a la seducción del poderío, logró aunar una experiencia política independiente con una formación intelectual de primer orden. Hay obreros llegados de muy lejos que, para esclarecerse a sí mismos su experiencia dolorosa, han llegado a ser filósofos; hay otros que, hastiados de una profesión demasiado dependiente de las opiniones establecidas, se han rebelado y se han unido, en un mismo movimiento, a pequeños grupos activistas y a la meditación de los pensadores contemporáneos; otros, aun, que no habrían entrado jamás en el laberinto de la Idea comunista si una salud frágil no los hubiera desviado de las carreras de moda. En ciertos países, hay chicas que se han precipitado con el más grande de los éxitos en la filosofía y en la política, por el furor que les provocaba el hecho de haber sido consideradas, durante tantísimo tiempo, incapaces de destacarse en ellas. Yo mismo, como bien saben, no he sostenido mi compromiso crítico sino bajo la conminación de mi demonio

interior. Todos juntos componemos, sin ninguna duda, una tropa que tiene el porvenir por delante.

—¿No podríamos —se impacienta Glaucón— imaginar un programa educativo que amplíe su extraña tropa a las dimensiones de la sociedad entera?

—En todo caso, rompamos con la visión dominante de las cosas. Hoy en día, la filosofía es una cuestión de adolescentes que la abandonan no bien llegan a las verdaderas dificultades.

Entonces Amaranta, siempre brusca:

—¿Qué es eso de las dificultades?

—¡La dialéctica, querida Amaranta, la dialéctica! Todos esos babiecas y esas babiecas se ponen ya a comerciar, ya a dar peroratas en la radio, o a especializarse en dominios puramente técnicos, o a presentarse en las elecciones cantonales, o a escribir una tesis sobre el comercio de las pieles de cocodrilo en el siglo vil… Creen hacer mucho cuando leen algunos ensayos sobre las opiniones del momento o cuando asisten a conferencias mundanas. Cuando son viejos, se apagan más rápido que el sol en el poema *El fin de Satán*, de Víctor Hugo: “El sol estaba ahí muriendo en el abismo…”. Y, a diferencia de nuestro buen viejo sol real, no se reavivan. Haremos lo contrario de todo eso. La filosofía desde la infancia, sí, pero con la condición de llegar a la dialéctica lo más temprano posible, de consagrarse a ella en el corazón mismo de la práctica política. La vida entera, finalmente, se pondrá así bajo el signo de la Idea, y todos los seres humanos podrán gozar de la existencia, hasta la edad más avanzada, como de aquello que les permitió ser ese que llegaron a ser y del que están, con buenas razones, orgullosos.

Glaucón siente que el tono casi triunfante de Sócrates enmascara una inquietud o, más bien, una incertidumbre fundamental en cuanto al destino real de la filosofía y del filósofo. Con toda deliberación, pone el dedo en la llaga:

—Debo admitir, querido Sócrates, que diserta con una convicción que da gusto ver. Pero estoy convencido de que la inmensa mayoría de los que lo escuchan, o incluso de los que, de siglo en siglo, tomen conocimiento de sus ideas en los diálogos de mi venerado hermano Platón, o hasta los que…

—¡Deja de hacerte el actor! —dice Amaranta, exasperada.

—¡Bueno, bueno! Digamos que la mayoría de la gente le hará frente con una convicción al menos tan inquebrantable como la suya. Se rehusarán absolutamente a tenerle confianza, Trasímaco en primer lugar.

—¡Ah, nuestro Trasímaco! —replica Sócrates—. ¡Míralo cómo duerme! ¡Si parece un bebé grandote! No vayas a enemistarme con este nuevo amigo, del que además nunca fui enemigo. Haré todo lo que pueda para convencerlo, a él y a todos los otros. En todo caso, intentaré servirles para algo en esa otra vida en que, nacidos por segunda vez, participen por segunda vez, como hoy, en discusiones dialécticas.

—¡Los envía a las famosas calendas griegas! —se burla Amaranta.

—Calendas que no son nada en comparación con la totalidad del tiempo. Sea como fuere, no nos sorprendamos de que la opinión dominante se vea tan poco modificada por nuestros argumentos. La gente no ha visto aún aparecer, en un mundo material determinado, la Idea sobre la cual debatimos. Bajo el nombre de "socialismo", siempre han escuchado bellas frases que cultivan simetrías sutiles y consonancias verbales ingeniosas, y no desarrollos azarosos como estos en los que nos aventuramos. En cuanto al tipo humano que estuviera en consonancia, esta vez realmente, con las virtudes constitutivas de un sujeto-de-verdad, y que fuera de algún modo, tanto por sus acciones como por sus declaraciones, un tipo humano a quien confiarle la dirección de un país tal como aquel cuya existencia intentamos pensar… Y bien, la gente no ha visto jamás un solo individuo conforme a ese tipo. A fortiori, no pueden imaginar un mundo donde conformarse a ese tipo sea la regla general. Por eso yo temía extenderme en estos problemas. Sin embargo, sometido a la verdad, terminé por decir que ningún país, ningún Estado, e incluso ningún individuo llegará a hacer todo aquello de lo que es capaz antes de que el grupo actualmente restringido de filósofos no se amplíe a la dimensión del pueblo entero. Hablo, claro está, de los únicos verdaderos filósofos, aquellos que no se han dejado corromper ni por las opiniones dominantes ni por los poderes, sean éstos financieros, políticos o mediáticos. Aquellos de los que se dice son "arcaicos", "inútiles", o hasta "peligrosos". Esta ampliación depende de una necesidad, ella misma desplegada a partir del azar de un acontecimiento, y todos se verán

conducidos a ella, lo quieran o no. Si se nos objeta que tal elevación de la conciencia pública no parece haberse producido en regiones lejanas, y que ni siquiera la consideran como posible en el futuro los espíritus que se estima son los mejor informados, responderemos que la racionalidad de nuestra hipótesis no depende de la Historia ni de la predicción científica, sino de lo siguiente, que es en verdad fundamental: basta con poder pensar que el azar de algunas circunstancias mezcladas, y sin duda violentas, abre la posibilidad de una política conforme a la hipótesis comunista para que esta posibilidad sea la que para nosotros, y finalmente para todos, tome el valor de un principio de acción.

Glaucón permanece escéptico:

—Con muchísimas dificultades llegará usted a convencer de todo esto a una fracción de la opinión lo bastante amplia como para que cambie bruscamente la relación de fuerzas ideológicas en nuestras regiones democráticas.

—No seas tan severo para con la opinión. Si a los obreros, a los empleados, a los campesinos, a los artistas y a los intelectuales sinceros les cuesta creer en la potencia de nuestra Idea, es a causa de los falsos filósofos que tienen notoriedad y que, siervos del orden dominante, ponen toda una retórica al servicio de ese orden, derramando sobre las políticas de emancipación, las que son validadas por la filosofía en nombre de la Idea de comunismo, sus injurias convencionales: ¡Utopía! ¡Antigualla! ¡Totalitarismo! ¡Idealismo criminal! Pero si la pasión de los individuos por devenir el Sujeto que son capaces de devenir es despertada por la conjunción entre la labor meditativa de los militantes, la fidelidad de los filósofos a esa labor y algunas sacudidas imprevisibles que debilitan momentáneamente la organización propagandista y represiva de los Estados, los pueblos verán el porvenir con colores por completo diferentes. No sólo se convencerán entonces sin esfuerzo de que nuestro proyecto es el mejor, tal como lo estamos demostrando en el nivel de la filosofía, sino que además las masas, apropiándose de la Idea, harán de ella, para retomar los términos de Mao, “una bomba atómica espiritual”.

La expresión da en el blanco y todos hacen silencio, un silencio vibrante, como si la bomba en cuestión fuera a explotar de un momento a

otro. ¿Terror intelectual? ¿Convicción naciente? ¿Duda profunda? ¿Quién podría decidirlo en ese salón del Pireo que una mañana transparente, llegada del mar, ilumina?

En todo caso, incluso Trasímaco, que dormía, se agita y mira fijo a Sócrates, como si le planteara, sin decir una palabra, una pregunta difícil.

XI. ¿Qué es una Idea?
(502c-521c)

DESPUÉS del largo e incierto alegato de Sócrates por la filosofía y los filósofos en su relación controvertida con la política, primero habían hecho silencio, luego habían bebido y comido algunas frutas. Incluso Trasímaco, que, tal como hemos visto, se había despertado al oír hablar de “bomba atómica”, había brindado alegremente con el pequeño grupo, sin abandonar la sonrisa de quien no deja por ello de pensar.

Pero he aquí que Trasímaco vuelve a dormirse, que Amaranta, después de pasar por el cuarto de baño, reaparece muy pimpante, que Glaucón se frota las manos con impaciencia…

Sócrates comprende que hay que relanzar la acción.

—Ahora, el problema central —dice de modo abrupto— consiste en determinar las modalidades, los apoyos matemáticos y todos los ejercicios intelectuales que escanden la formación de aquellos que serán llamados a ocupar funciones dirigentes —lo cual quiere decir, sí, querida Amaranta, prácticamente todo el mundo— y en fijar las etapas de esa formación. Debo confesar, de paso, que por oportunismo no he dicho casi nada, desde el inicio de esta discusión, de las cuestiones que incomodan, en particular, de la manera en que los militantes de nuestra política se instalarán en el poder. Dicho esto, me doy cuenta de que mi oportunismo me ha hecho ganar sólo un poco de tiempo: no evitaremos tener que justificar una posición muy firme sobre todos estos puntos delicados. Admitirán que, en lo que concierne a la dirección política colectiva y a la formación de la humanidad militante, hay que retomar todo de cero. Cero, a decir verdad, no es nunca exactamente nada. Ya hemos hablado sobre aquellos —sí, sí, como nos lo

va a recordar Amaranta, más o menos todo el mundo— que son llamados a devenir, por un tiempo, dirigentes políticos. Ya hemos proclamado que debían manifestar su amor por la cosa pública en todas las circunstancias, sean éstas deliciosas o dolorosas, y nunca ceder en ese principio, sea el pretexto para desertar la dureza del trabajo, el pánico o un cambio brusco de las relaciones de fuerza; que había que formar todo el tiempo que fuera posible a los incapaces y, en el mismo movimiento, otorgar a los que surgen de todas estas pruebas puros como el oro fundido en un crisol no sólo puestos de responsables, sino también medallas y honores públicos, tanto durante la vida como después de la muerte.

Sócrates se vuelve entonces hacia Amaranta:

—Hemos dicho algo de este tipo, ¿no, señorita?

Y Amaranta:

—Después de cuatro o cinco horas de discursos agotadores, que yo recuerde, creo que sí. Pero me parece que usted estaba edulcorando en serio su pensamiento, que andaba con pies de plomo.

—Es el oportunismo del que hablaba. Tenía miedo de ir al grano. ¡Pero vamos! ¡Audacia! ¡Persistamos y firmemos! A título de dirigentes políticos exactamente apropiados para nuestros principios, ¿a quiénes hay que establecer? A los filósofos. Ya está. Me atreví.

—¡Como usted diga! —se mofa la bella Amaranta—. ¡Pero estábamos al corriente! ¡Acabamos de hablar de eso durante casi dos horas!

—Lo sé, lo sé. Hemos planteado el principio del vínculo fundamental entre la Idea filosófica y el pensamiento—práctica político. Pero todavía queda una dificultad. Esos filósofos surgidos de la masa de la gente común no serán muy numerosos, en circunstancias normales, si sólo confiamos en sus capacidades espontáneas. Exigiríamos de ellos una disposición natural compuesta por elementos que rara vez coexisten en el mismo Sujeto y que, nativamente, están en general separados.

—¿Cómo? —gruñe Amaranta—. ¿De qué habla?

—No te hagas la tonta que no eres, jovencita. Sabes bien que, a menudo, los que están dotados para el saber, tienen buena memoria, son vivaces y perspicaces, los que tienen todo lo que hace falta por ese lado están desprovistos, en cambio, de ese vigor generoso del pensamiento

racional gracias al cual uno logra vivir en la calma y la firmeza de una disciplina. Muy por el contrario, su vivacidad los conduce según el capricho de las vicisitudes de la existencia, y toda firmeza los abandona. Simétricamente, aquellos cuyo carácter es firme y estable, aquellos en quienes más confiamos y a los que el miedo, en la guerra, mantiene estoicos en su puesto, y hasta indiferentes, verás que también, ¡ay!, están desprovistos de toda reacción y son unos zopencos ante las exigencias del saber; uno los cree embrutecidos por completo cuando los ve roncar y bostezar desde que tienen que hacer funcionar sus pequeñas células grises. Ahora bien, hemos dicho que la norma es realmente la de tener parte en esas dos dimensiones de la verdadera vida —la vivacidad y la firmeza—, y que una formación política rigurosa y completa apunta a consolidar a un Sujeto dotado de ese equilibrio. Porque lo que deseamos cubrir de honores y de grados en cada individuo de nuestra comunidad política es, sin duda, ese equilibrio. El problema es que se trata de un equilibrio difícil de evaluar. Hay que someter a nuestros candidatos, desde luego, a las pruebas de las que hablábamos hace un rato: duros trabajos, peligros apremiantes, tentadoras voluptuosidades. Pero henos aquí forzados a hacer que se ejerciten también en numerosos saberes, con el fin de juzgar si son capaces de soportar los saberes supremos o tienen miedo del pensamiento, como aquellos que, amedrentados por el esfuerzo físico, tiran la toalla al cabo de una vuelta de pista. En este último caso, se debe proseguir aún con la formación. No le fijamos ningún límite en el tiempo, con el fin de darles una chance a todos los individuos, sin excepción.

—¡Hermosa organización pedagógica! —puntualiza Amaranta—. Y que, por cierto, hay que intentar establecer. ¿Pero qué es eso de los “saberes supremos” de los que usted habla engolosinado?

—¡Ah! —dice Sócrates—. Para esclarecer este punto hay que volver atrás. Cuando hemos distinguido las tres instancias del Sujeto, hemos dado razón de las virtudes cardinales que son la justicia, la sobriedad, el valor y la sabiduría. Ya les había dicho que, para llegar a conocer a fondo esas disposiciones subjetivas, existía otro circuito del pensamiento, mucho más largo, cuyo recorrido desembocaba en un completo dominio de su evidencia. Pero sin embrago era posible, agregué entonces, adelantarse por

el circuito corto, extrayendo nuestras demostraciones de lo que acababa de decirse. Ustedes, los jóvenes, prefirieron, como es debido, que fuéramos rápido. El resultado fue que lo que les conté sobre esas virtudes carecía seriamente de precisión a mis propios ojos, incluso si para ustedes era más bien satisfactorio, algo que ahora me van a desmentir o confirmar.

—Todo el mundo lo encontró formidable.

—Gracias, querida Amaranta. Pero yo estoy menos contento que tú. En este tipo de indagación, una medida que no aprehende por entero el ser de aquello de lo que se trata es siempre mediocre. Lo inacabado no es medida de nada. Sin embargo, a veces, apenas comenzada la indagación, hay algunos que estiman que es suficiente y que no hay ninguna razón para ir más lejos.

—¡Ya lo creo! —aprueba Glaucón—. Hay mucha gente que, por simple pereza, siente las cosas como usted dice.

—Entonces —retoma Sócrates—, declaremos que es de esta laxa inclinación de la que debe guardarse en particular el dirigente político o el militante que tiene principios. Por lo tanto, queridos amigos, hará falta que tanto uno como el otro tomen el circuito largo y que afronten las dificultades y las penas, no sólo del entrenamiento físico, sino también de la entera comprensión intelectual. Si no, no llegarán jamás al dominio de ese saber del que yo subrayaba que es a la vez el más elevado y el más adecuado a lo que ellos son, o deberían ser.

Glaucón marca cierta sorpresa:

—¿Cómo? ¿No son las virtudes cardinales las virtudes supremas? ¿Algo se eleva por encima de la justicia, del valor, de la sabiduría y de la sobriedad?

—Sí —dice Sócrates con gravedad—, sí, muy por encima. Pero incluso en lo que concierne a las virtudes cardinales, que no sean la cuestión suprema del pensamiento no nos autoriza en modo alguno a contentarnos con la contemplación de un esbozo, como lo hemos hecho hasta ahora, ni a renunciar a lograr el más completo acabamiento. Vuelvo a decirles: lo inacabado no es medida de nada. Seríamos personajes cómicos, y mereceríamos la suerte que Aristófanes nos inflige en la obra *Las nubes* —allí figuro como un charlatán grotesco— si tensáramos todos nuestros

músculos para tratar, de la manera más clara y exacta posible, cuestiones de pensamiento minúsculas, y, al mismo tiempo, tratáramos las cuestiones más elevadas como si nada.

Pero Glaucón no suelta su presa así como así:

—¡Formidable! Para resumir, usted nos dice algo del tipo “lo que es lo más importante es más importante que lo que es menos importante”. He aquí una tautología soberbia, o de esto no pesco nada. ¿Y cómo debo saludarla, yo, el discípulo, el jovenzuelo? ¿Debo decir “¡Sí, por cierto!” o “¡Con toda seguridad!”? ¿O bien prefiere “¡Pero por supuesto!”? Están también: “¿Cómo no?”. “¡Es justo!”. “¡Nada más seguro!”. “¡Absolutamente!”. y unas cuantas otras más. ¿Leyó usted las memorias de los diálogos redactadas por mi hermano Platón? Allí todos los jóvenes hablan así, todos “sí, sí, señor”. Pero por una vez yo voy a plantearle una verdadera pregunta: ¿cree usted, Sócrates, que vamos a contentarnos con ese género de lugares comunes metodológicos? ¿Cree que va a poder continuar en ese tono sin decirnos qué es ese saber supremo del que habla con palabras encubiertas y cuyo objeto ignoramos?

—No creo nada de nada —dice Sócrates, que monta en cólera—. ¡No tienes más que interrogarme!

—¡Pero es exactamente lo que hago!

—Es lo que simulas hacer. Porque me has oído, en múltiples ocasiones, explicarme sobre ese punto. Hoy, o bien has olvidado todo, o bien, como se te ocurre a veces, buscas chicanas que puedan, para tu gran satisfacción, desestabilizar a tu viejo maestro. Pero no me embaucarás, te he calado a fondo. Todos ustedes me han oído decir aquí, muchas veces, que el saber supremo concierne a la idea de lo Verdadero. Todos saben a la perfección que la justicia y las otras virtudes cardinales sólo le son útiles al despliegue del Sujeto en la medida en que están racionalmente vinculadas a esta idea suprema. Y en el momento en que estamos, el taimado camarada Glaucón sabe bien lo que va a pasar: voy a repetir estas convicciones. Pero para no machacar, como cada vez más parecen creer que hago, agrego hoy una contradicción enigmática. Por una parte, conocemos imperfectamente la idea de lo Verdadero. Por otra, si no la conociéramos, aun suponiendo que de todo lo demás tenemos la ciencia más perfecta, sería para nosotros como

nulo. Sin la Idea no tenemos nada. No imagino que, a ojos de ustedes, le reporte al Sujeto una ganancia verdadera la adquisición de todo, a excepción de lo Verdadero, o el conocimiento de todo, exceptuado lo Verdadero. Porque entonces, a falta de la idea de lo Verdadero, el Sujeto no conocería del universo nada que se pudiera declarar segura y verdaderamente bello o bueno.

—¡Triste vida sería la vida sin esta Idea! —opina Amaranta.

Pero Sócrates se ha lanzado y ya no escucha a nadie:

—Como ustedes saben, la mayoría de la gente dice: "¡El placer, eso es lo único verdadero!". Desde luego, algunos esnobs afirman que nuestra verdadera fuente, o la fuente de lo verdadero, es la inteligencia. Lo más gracioso es que esos esnobs, que definen la verdad a partir de la inteligencia, son incapaces de explicar qué es la inteligencia. Terminan por decir que la inteligencia es la inteligencia… de lo Verdadero. No salen del círculo vicioso.

—Nos divierten —dice Glaucón con una risa ahogada.

—Y tanto más cuando nos desprecian por no saber qué es la verdad, para pasarnos luego su "definición" de la inteligencia, ¡que supone que sabemos todo de la verdad! Nos fastidian con su sentencia pomposa, "toda inteligencia es inteligencia de lo verdadero", como si le hablaran a gente que comprende al instante de qué se trata desde que oye las palabras "verdadero" o "verdad". Mientras que un minuto antes nos acusaban de no entender ni jota de eso.

—¡Es para revolcarse de risa!

—Dicho esto, la gente de la otra camarilla, los que limitan al placer el dominio de lo verdadero y de lo auténtico, por más que sean mayoritarios, divagan tanto como la pequeña banda de esnobs. Porque se ven obligados a conceder que hay placeres falaces. De tal modo que, a fin de cuentas, tienen que cargar con la paradoja de cosas precisas, por ejemplo, ciertas voluptuosidades que son a la vez verdaderas y falsas. Verdaderas por el hecho de que experimentamos, sin la sombra de una duda, su potencia subjetiva; falsas porque los efectos desastrosos de esa potencia permanecen invisibles durante mucho tiempo. Es por eso, además, que esta historia del placer que es lo verdadero y el bien de los Sujetos da lugar a interminables

discusiones, incluso hoy en día, mucho después de la muerte de su más ardiente defensor, el temible Demócrito.

—De acuerdo, releguemos a las dos camarillas espalda contra espalda —concede Glaucón—. Dicho esto, no hemos avanzado ni una pulgada en cuanto a nuestra famosa “idea de lo Verdadero”, cuya situación creo que simplificaríamos, por otra parte, si la llamáramos lisa y llanamente “la Verdad”.

—Y sin embargo… —sueña Sócrates.

Después de un silencio, y como si se despertara:

—Partamos de lo que vemos todos los días. Desde que se trata de justicia o de elegancia moral, la mayor parte de la gente se contenta con las apariencias. Que esas apariencias sean sólo nada no les impide en modo alguno ajustar a ellas sus acciones, sus deseos y sus maneras de ser. Pero desde que se trata de la Verdad, ya nadie más confía en las apariencias. Se busca lo real de lo que es y, de ahí en más, todo el mundo se pone a despreciar a la opinión. Volvemos a encontrar nuestra contradicción inicial: todo Sujeto persigue esta Verdad o hace de ella el principio de su acción. Pero apenas si puede adivinar, de modo muy general, qué es. La Verdad inflige al Sujeto el tormento de una aporía especulativa, porque es incapaz de clarificar qué es ella en lo esencial, o incluso de referirse a ella por medio de una creencia sólida, como la que le da acceso a todo el resto. Por otra parte, privado de una relación clara con la Verdad, el Sujeto tampoco tiene un uso reglado de ese resto. Sin la idea de lo Verdadero, en efecto, el Sujeto no puede ni siquiera distinguir, en la inmensa extensión de lo visible, las cosas que le son auténticamente útiles.

Entonces Amaranta, siempre impetuosa, estalla:

—Si esta idea de lo Verdadero, querido Sócrates, tiene las cualidades y los innumerables efectos que usted le atribuye, ¿es razonable, y usted parece resignarse a eso, que permanezca para el Sujeto casi indiscernible y, en todo caso, envuelta en una sombra espesa, incluso para aquellos que tendrán en sus manos, fieles a nuestra quinta política, la suerte material y espiritual del país entero?

Sócrates pone con ternura su mano derecha en el hombro de la jovencita:

—No temas, tú que amas la luz. Tienes toda la razón. Si se mantiene a los existentes justos y bellos separados de aquello por lo cual existen también en verdad, el que tiene esa responsabilidad, al ignorar el vínculo inmanente de la justicia y la belleza con la idea de lo Verdadero, será incapaz de garantizar tanto su duración como sus efectos. Como un adivino —filósofo —si un personaje de este género puede existir—, profetizo que todas las virtudes cardinales serán ampliamente desconocidas mientras su vínculo con la Verdad no se haya esclarecido. Nuestra concepción política —nuestra “quinta política”, nuestro comunismo— sólo encontrará su forma organizada y definitiva si la gente posee el saber de este esclarecimiento.

—Ésa es mi preocupación —insiste Amaranta—. Porque sobre esta idea de lo Verdadero, sobre esta famosa Verdad de la que todo depende, no logro saber lo que piensa usted, Sócrates. ¿Es un saber? ¿Es la experiencia íntima de la alegría? ¿O algo que ni siquiera imagino?

—¡Ah, jovencita! Ya sospechaba yo que, tratándose de un problema crucial, las opiniones de los otros no te bastarían.

—¡Deje de hacer tiempo, Sócrates! No es de mí de quien se trata, sino de usted. No me parece justo que sepa explicarme a la perfección los dogmas de los otros y que se quede con la boca cerrada cuando uno le pide que explique los suyos. Además, usted se ocupa de esta historia de Verdad desde hace un tiempo infinito, lo cual agrava su caso.

—Pero —replica Sócrates— ¿te parecería justo que se hablara de lo que no se sabe como si se lo supiera?

—Otra distracción más. No dije “como si se lo supiera”. Pedí que tuviera a bien hablar de lo que usted cree como alguien que lo cree.

—¡Vamos! Sabes bien que las creencias, desligadas del saber, ¡son todas miserables! Las mejores son ciegas. ¿Ves una diferencia sensible entre ciegos que caminan derechito por azar y creyentes que, por azar, creen algo que es verdadero? ¿Te obstinas en querer contemplar personalmente cosas miserables, ciegas y disformes, en lugar de escuchar de la boca de otro cosas plenas de esplendor y de belleza?

Amaranta, decepcionada, no responde. Se enfurruña en su rincón Después de un tiempo de silencio, Glaucón, irritado, salta al escenario:

—¡Por todos los truenos, Sócrates! ¡No capitule como si se le hubiera acabado la cuerda! Ya ha esclarecido ideas tan difíciles como las de la justicia, la armonía subjetiva y otras virtudes cardinales. Haga lo mismo con la idea de lo Verdadero, ¡se lo suplico!

—No creo ser capaz de eso. En tal materia, un celo indecente e impotente se presta a la risa. Por eso, queridos amigos, aun a riesgo de decepcionarlos, les propongo abandonar por el momento la idea de lo Verdadero concebida como cuestión ontológica. Es que una verdad en sí misma es un problema tan dificultoso que el intenso impulso intelectual que es el nuestro esta noche no nos llevará hasta la representación que me hago de su solución. Para ser agradable con ustedes, quisiera, no obstante, hablarles del hijo de lo Verdadero, de aquel que más se le parece. Si eso no les alcanza, dejémoslo.

—Será preciso que nos contentemos con ello —masculla Glaucón—. Nos pagará otra vez su deuda hablándonos del padre.

—Deseemos que pueda un día devolverles ese capital paterno y que ustedes sean capaces de hacer buen uso de él. No querría que fuera necesario eternamente, como hoy, contentarnos con intereses filiales. Reciban, así y todo, esos intereses, ese hijo de lo Verdadero—en—sí. Pero tengan cuidado de que no los engañe yo en cuanto a su valor, de modo involuntario, entregándoles cuentas falsificadas.

—¡No le sacaremos los ojos de encima! —exclama Glaucón—. Veamos esas cuentas.

—¡No tan rápido! Pongámonos de acuerdo en el método de exposición y acuérdense de aquello que al principio de esta noche, como tantas veces en el pasado, hemos sostenido. Afirmamos el ser de muchas cosas bellas, de muchas verdades y de tantas otras multiplicidades; las identificamos a todas por medio del pensamiento racional. Para hacerlo, afirmamos también el ser de lo bello en sí, de lo verdadero en sí, y asimismo lo hacemos en el caso de todo aquello cuyo ser—múltiple hemos planteado. Subsumimos ese ser—múltiple bajo la única idea que le corresponde, sobre cuya unicidad insistimos y a la que llamamos aquello—que—es. Sostenemos también que las multiplicidades inmediatas están expuestas al ver pero no al pensar, mientras que llamamos “idea” y otros a veces llaman “esencia” —una

palabra que muy poco me gusta— a aquello que, de esas multiplicidades mismas, se expone en su ser al pensar y no sólo al ver. Añadamos a esta escueta evocación una trivialidad: percibimos lo visible por la vista, lo audible por el oído, y las otras multiplicidades inmediatas por los sentidos apropiados. Supongamos ahora, para abreviar, que un obrero hubiera creado nuestros sentidos. Observamos entonces que ese obrero se aplicó mucho más al servicio de la potencia del ver y del ser—visto que a las otras disposiciones sensibles.

—Nunca noté nada por el estilo —dice Glaucón.

—Pon mucha atención: ¿les hace falta al oído y a la voz un suplemento de otro género para que uno oiga y la otra se haga oír, de tal suerte que, en ausencia de ese tercer término, uno no oirá y la otra no será oída?

—No noté que —repite Glaucón—, además del oído y la voz, haga falta aun otra cosa para oír o ser oído.

—Me parece que, del mismo modo que el oído, muchas otras sensaciones tampoco requieren ese suplemento. Tal vez todas, incluso, puedan prescindir de él. ¿Ves alguna excepción?

—No noto ninguna —se desmoraliza Glaucón.

—Y bien, ¡te equivocas! La vista y lo visible exigen un suplemento.

—Pero no veo cuál —gime Glaucón.

—La vista reside en los ojos, ¿de acuerdo? La presencia del color marca los objetos visibles, ¿de acuerdo? Sin embargo, si no se agrega a eso un término de un tercer género, expresamente destinado a que la percepción visual exista, la vista no verá nada y los colores permanecerán invisibles.

—Pero —dice Glaucón, desesperado— ¿cuál es entonces ese misterioso tercer término?

—Tú lo llamas la luz.

—¡Sí, por supuesto! —interviene Amaranta.

—La grandeza de esa palabra, “luz”, indica que la relación entre la sensación del ver y la potencia de lo visible es superior, en términos cualitativos, a la que conjunta a los otros sentidos en su dominio propio. ¿A menos que ustedes desprecien la luz?

—¿Quién puede resignarse —sonríe Amaranta— a vivir en una eterna penumbra?

—¿Y quién nos dispensa, pues, esa luz infinitamente preciosa? ¿Quién es el amo —entre todos los otros que disimula el cielo— de esa sutil mediación gracias a la cual, de la manera más perfecta posible, la vista puede ver y lo visible es visto?

—¿No estará usted hablándonos del sol —dice Glaucón—, regente natural de lo visible?

—¡Es evidente! Pero prestemos atención a la naturaleza exacta del vínculo entre la vista y ese dios-sol. La vista en sí misma no es idéntica al sol, como tampoco lo es su órgano, al que llamamos ojo. No obstante, si puedo expresarme así, el ojo es el más solar de los órganos de los sentidos. Podemos creer, en efecto, que la potencia del ver es dispensada por nuestro dios sol cuando le envía al ojo una suerte de fluido luminoso. Constatamos también que el sol no es la vista, puesto que es una de sus causas, pero que sin embargo la vista lo ve.

—Todo eso es indiscutible. ¿Y entonces?

—Entonces, ¡he aquí a ese hijo de lo Verdadero cuya llegada les anunciaba! Es el sol, al que la Verdad engendra como su símbolo preferido. Porque la plaza que ocupa la Verdad en el lugar eterno de lo pensable, respecto del pensamiento y de lo que el pensamiento piensa, es exactamente la misma que la del sol en el lugar empírico de lo visible respecto de la vista y de lo que la vista ve.

—El problema —dice Glaucón, riéndose a carcajadas— es que, por el momento, ¡no estoy seguro de ver lo que usted piensa!

—Escúchame bien. Sabes que si uno se vuelve hacia aquello cuyos colores ya no están inmersos en la franca luz del día, sino sólo en los resplandores errantes de la noche, los ojos ven entonces tan turbio que se los puede llamar ciegos, y que la vista está privada de toda pureza. Si es hacia aquello que el sol impregna con su esplendor que uno se vuelve, entonces los ojos ven distintamente y, aun cuando sean los mismos que durante la noche, es evidente esta vez que participan de una vista totalmente pura.

—Por cierto, por cierto —rezonga Amaranta—. Imagino que va a proponernos, entre el sol y la idea de lo Verdadero, una analogía, o un “isomorfismo” como usted dice. Por un lado, la vista, lo visible y el sol. Por

el otro, el pensamiento, lo pensable y la Verdad. Pero yo quisiera saber, y con todos los detalles, cómo funciona esa analogía.

—¡Eres bien impaciente, jovencita!

—Y usted, perdóneme que se lo diga, ¡bien lento!

—¡Ah! —sonríe Sócrates—. ¡Lo que tu hermano Platón llama mis “largos desvíos”!… Pero tienes razón. Tomemos el atajo de la analogía, pasemos sin detenemos del individuo en tanto ve al Sujeto en tanto piensa. Cuando un Sujeto se vuelve hacia el claro recíproco entre el Ser y la Verdad, piensa y sabe todo lo que está en ese claro, y él mismo está en el esplendor del pensamiento. Cuando, en cambio, se vuelve hacia lo que está mezclado con sombra, hacia lo que no es más que generación y corrupción, hacia la acalorada vida inmediata más que hacia la estrella atrapada en las redes del cálculo, se vuelve presa de las opiniones inesclarecidas, hasta tal punto que, debatiéndose en todos los sentidos por esas opiniones inconsistentes, se diría que el poder de pensar lo abandona y que ya no es tanto un Sujeto como un animal humano en una situación desesperada.

—¡Qué desastre! —se espanta Glaucón.

Pero Sócrates prosigue como en un sueño especulativo:

—Aquello que dona a los seres conocidos un saber verídico y, al mismo tiempo, dona a los seres cognoscentes la potencia de tal saber, es, estén seguros de eso, la idea de lo Verdadero, a partir de la cual puede haber ciencia y exactitud, desde que el entendimiento accede a ella. Sin embargo, por sublimes que sean, en efecto, ese conocimiento y esa exactitud, es sólo planteando la idea de lo Verdadero como distinta y aún más sublime como podemos evaluarla. Hemos dicho: si bien es totalmente justo considerar que la luz y la vista copertenecen a la forma del sol, no lo es identificarlas con el sol mismo. Asimismo, diremos: es justo considerar que la ciencia y el saber verídico copertenecen a la Verdad, no lo es identificarlos con la Verdad misma. Porque lo que corresponde atribuirle a la cualidad propia de la Verdad es una función más general.

Amaranta está extasiada:

—Para usted, sin duda alguna, el valor de la Verdad, si produce la ciencia y todos los saberes exactos, es propiamente incalculable, ¡y si además ella misma se sitúa en un rango aún más elevado!

Y Glaucón:

—Veo bien que su valor supremo no es en absoluto, pero realmente en absoluto, idéntico al placer.

—¡Pedazo de burro! —se ríe con sarcasmo Amaranta—. ¡Sócrates tiró por la borda desde ayer esa identificación!

¿Los oye Sócrates? Se ha levantado, con los ojos cerrados, y habla lenta y suavemente, como un murmullo en la mañana de las luces.

—El sol le dona a lo visible no sólo la potencia pasiva de ser visto, sino también esas determinaciones activas que son el devenir, el empuje de la savia o el alimento. Aun cuando él, el sol, excepción luminosa que hace todo nuestro cielo diurno, no sea nada de todo eso. Asimismo, no es sino en la medida en que lo conocible lo es en verdad que se puede decir de él que es conocido en su ser. Pero es también a la Verdad a la que le debe, no sólo ser conocido en su ser, sino además su ser—conocido mismo, o sea aquello que, de su ser, sólo puede llamarse "ser" en la medida en que está expuesto al pensamiento. La Verdad misma, sin embargo, no es del orden de lo que se expone al pensamiento, ya que es el relevo de ese orden, y se le confiere así una función distinta, tanto según la anterioridad como según la potencia.

Y Glaucón, con una gran sonrisa:

—¡Qué divina trascendencia!

Sócrates parece entonces despertarse:

—¿Trascendencia? ¿A eso reduces…? Pero poco importa. Son ustedes culpables de todo esto. ¿Por qué haberme forzado a explicitar mis convicciones sobre este punto?

—Continúe, querido Sócrates —dice Amaranta, apaciguante—, continúe. No preste atención a las bromas de mi hermano.

Y como quiere a toda costa relanzar la máquina—Sócrates:

—Decía usted que el Sol y Verdad reinan, uno en el género y el lugar de lo visible, otro en el género y el lugar de lo pensable. Me represento a la perfección esas dos declinaciones del ser, o más bien esas dos formas: lo visible y lo pensable. ¿Pero cómo se articulan esas formas desde que se las dispone en su elemento genérico, la luz en el caso de una, la Verdad en el de la otra?

—Y bien, de acuerdo —cede Sócrates—, voy a intentar que pongamos todas nuestras luces para dilucidar este punto, el más oscuro de todos. Pero les prevengo: ¡no más parlamentos líricos! Esquemas, proposiciones: matemática.

—Henos aquí prevenidos —suspira Amaranta.

—Sea un segmento AB, que un punto C divide en dos partes desiguales, AC y CB. La parte AC representa aquello que del ser se dispone en lo visible. La parte CB, lo que de él se expone al pensamiento.

—Lo sensible y lo inteligible, en suma.

—Se afirma que tu hermano Platón resume así mi doctrina. Es mucho más complicado, pero pasémoslo por alto. Convendremos en que —es una elección simbólica arbitraria, pero eficaz— tenemos AC/CB = ½: en lo relativo al mismo ser —una multiplicidad cualquiera—, la dignidad de lo que de él se expone al pensamiento es el doble de la que se vincula a su aparición sensible.

—Es que —comenta Amaranta— aquello que de un ser se expone al pensamiento envuelve, y en cierto sentido redobla, lo que de él se da en la inmediatez de lo visible.

—¿Por qué no? Pero continuemos. Según el criterio de lo claro y de lo oscuro, un punto D divide el segmento AC —lo visible— en dos partes cuya relación es de nuevo igual a ½. El segmento AD representa las imágenes. Entiendo por ello lo que va de las sombras a nuestras grandes pantallas de cine, pasando por los reflejos en el agua, los espejos y todos los cuerpos pulidos y brillantes.

—Y desde luego —puntualiza Glaucón—, que AD no sea más que la mitad de DC significa la poca dignidad ontológica de esas copias fantasmáticas. ¿Pero qué representa DC?

—Los objetos visibles del mundo, lo que se experimenta, lo que está ahí. Primero todo lo que nos atañe a nosotros, los vivientes, pero también las plantas y la categoría completa de los instrumentos, por ejemplo. Admitirán sin dificultad que aquí opera una división fundada en la verdad o su ausencia, cuyo principio es que la relación entre una cosa-que-se-asemeja-a-otra y esa otra a la que se asemeja es igual a la relación que, dado

un contenido cualquiera, sostiene la opinión que de él se tiene con el saber que de él se construye.

—“Sin dificultad” —sonríe Glaucón— ¡es mucho decir!

—Lo veremos más claro dividiendo, a su vez, el segmento de lo pensable. Sea el punto E situado entre C y B de tal suerte que CE/EB = ½. La sección CE representa lo que llamo el pensamiento analítico. El Sujeto se despliega allí sirviéndose de algo así como apoyos figurados, o con imágenes,[*] de los objetos reales de la sección precedente. Por ende, se ve obligado a conducir su investigación a partir de hipótesis y a concluir sin alcanzar el principio de su conclusión. En la segunda sección, EB, el Sujeto alcanza el principio anhipotético, ciertamente a partir de una hipótesis, pero sin tener necesidad de apoyos figurados, puesto que su método compromete a las Formas, y sólo a ellas.

—No comprendo nada —deja escapar Glaucón.

—Retomemos, entonces. ¿Cómo operan los que se ocupan de geometría o de aritmética? Suponen la existencia de la sucesión de los números enteros, de las figuras planas, de los valores angulares y de muchas otras cosas vinculadas al problema que es el suyo. Utilizan todo ese material como si se tratara de datos bien conocidos y suficientemente claros para que, si uno los adopta como hipótesis iniciales, no esté en modo alguno obligado a explicárselos, ni a uno mismo ni a los otros. Luego, partiendo de esos datos, explicitan todo lo que se deriva de ellos de manera inmanente y llegan, por vía de consecuencia, al resultado que tenían en vista.

—¡Bien, bien! —dice Amaranta—. ¡Nosotros también hemos practicado matemáticas!

—O sea que tú también te has servido de formas visibles y has argumentado a propósito de ellas, aun cuando tu pensamiento no apuntara a ellas sino a otras, puramente pensables, a las que los esquemas visibles no hacen más que asemejarse. La demostración matemática concierne, en efecto, al Cuadrado en sí, o a la Diagonal en sí, y no a la diagonal que has dibujado con torpeza. De todas esas figuras, modeladas en el espacio o trazadas en superficies visibles, y de las que pueden existir sombras o reflejos en el agua, se sirven los matemáticos como si fueran imágenes a partir de las cuales se puede llegar a la intuición de esos seres que, por su

parte, sólo se dejan aprehender por el pensamiento analítico; es todo eso lo que la primera sección del ser—pensable representa. El Sujeto, cuando se aplica a ese pensamiento, se ve obligado a servirse de hipótesis sin poder alcanzar el principio, incapaz como es de elevarse por encima de las hipótesis.

—¿Por qué? —se inquieta Amaranta.

—Porque se sirve todavía, como de apoyos figurados, o con imágenes, de los objetos reales que hemos puesto en la segunda sección de lo visible, aquellos que, a su vez, tienen sus oscuras imágenes en la primera sección. Así, aunque establecido en el pensamiento, el Sujeto es aún tributario de lo visible y de la relación de semejanza que es su ley.

—¡Está hablando mal de los matemáticos, hombre!

—Mal ¡en el interior del mayor bien! Pero aprendan ahora lo que llamo la segunda sección del ser en tanto se expone al pensamiento puro. El camino del razonamiento se funda aquí en la sola potencia del dialectizar: mis hipótesis no son tratadas como principios, sino como siendo y permaneciendo hipótesis, que sirven de apoyos y de grados con el fin de llegar a alcanzar un principio universal anhipotético. Cuando se llega allí, el despliegue discursivo se invierte en movimiento descendente, que recorre todas las consecuencias del principio hasta la conclusión sin servirse jamás de nada sensible, sino pasando de una Forma a otra por mediaciones, a su vez formales, para concluir al fin en una Forma.

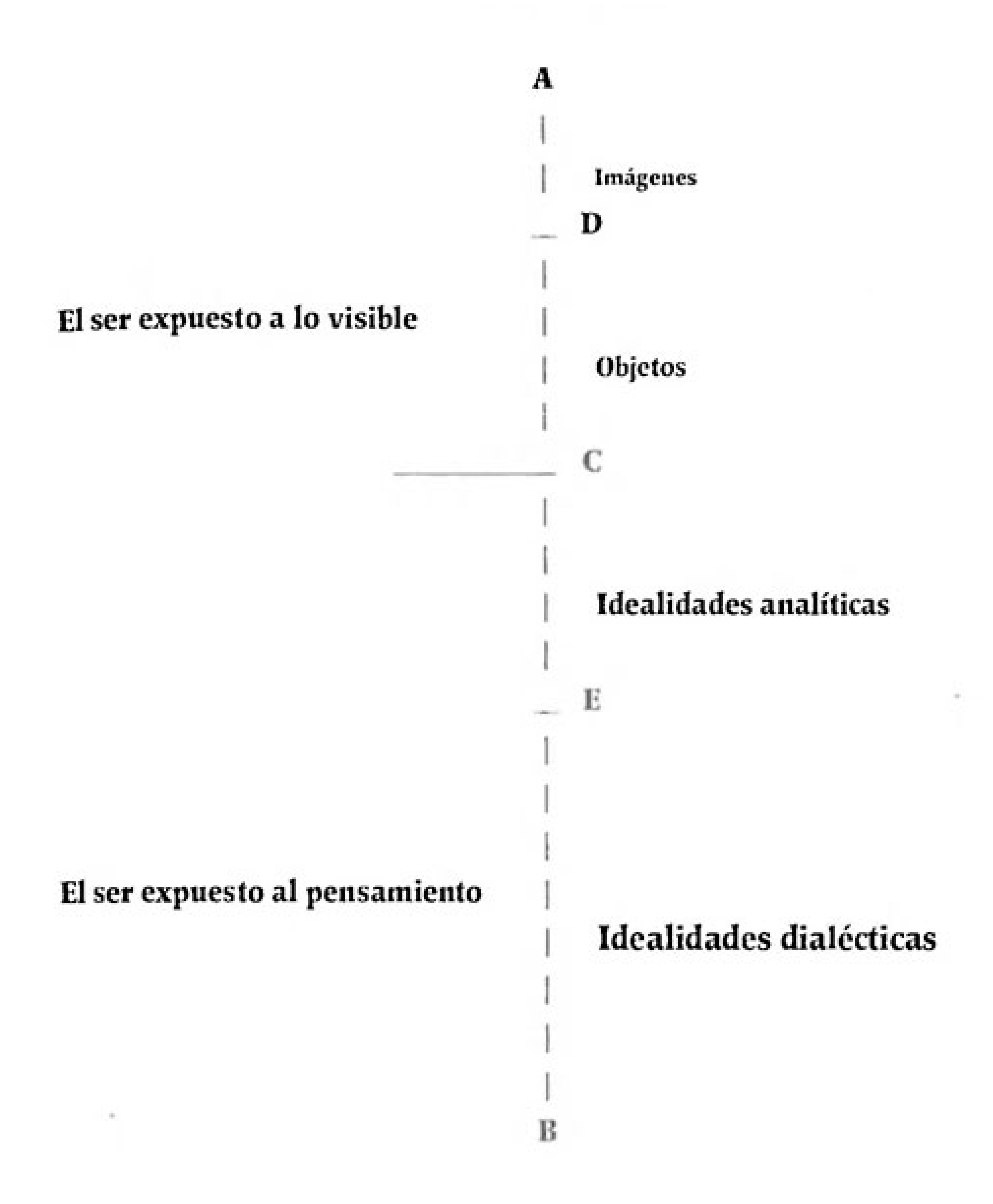
Entonces Glaucón, como lo hace a menudo, se propone poner en forma (nunca mejor dicho) su comprensión del discurso del Maestro:

—Afirma usted que hacer teoría del ser aprehendido en su exposición al pensamiento por los recursos del saber que posee el dialectizar es más apropiado que atenerse a las técnicas científicas cuyo modelo es la geometría. Por cierto, los matemáticos, que tratan las hipótesis como principios, están obligados a proceder discursivamente, y no empíricamente. Pero como su intuicionar queda suspendido a las hipótesis y no se abre ningún acceso al principio, no le parece a usted que tengan el pensamiento de aquello de lo que hacen teoría, que, sin embargo, retomado en la luz del principio, compete sin duda a un pensamiento integral del ser. Me parece que usted llama pensamiento analítico al procedimiento de los

geómetras y de sus semejantes, y que lo distingue del pensamiento dialéctico. Sitúa este pensamiento analítico en alguna parte entre la opinión, acordada a la sección AD, y el pensamiento puro o intelección dialéctica, acordada a la sección suprema EB. Es por eso, además, que la sección EC, a la que corresponde este pensamiento analítico, tiene una longitud igual a la de la sección CD, a la cual corresponden los objetos de la opinión. Vivo contraste con la diferencia entre la sección AD, a la que se consagran las imágenes, y la sección de la dialéctica, EB, diferencia que es como de uno a cuatro. El cálculo muestra también…

—¡Hermosa técnica, excelente resumen! —interrumpe Sócrates—. Podemos ver y nombrar las cosas así…

(Sócrates traza entonces sobre el mantel de la gran mesa, con un trozo de carbón, el esquema completo de las disposiciones del ser tal como llega al aparecer y tal como en él puede constituirse un Sujeto).



—A las cuatro secciones, háganles corresponder los cuatro estados que articulan su llegada para un Sujeto. En el caso de la más considerable, EB, hablamos de pensamiento puro, de intelección o, mejor aún, de pensamiento dialéctico. Para la que viene luego, CE, emplearemos pensamiento discursivo, entendimiento o, mejor aún, pensamiento analítico. Para la tercera, DC, digamos “certeza”, y para la última, AD, “suposición”. Suponemos, en efecto, que una imagen remite a algún referente real, y estamos seguros de que los objetos reales existen. La existencia de las idealidades matemáticas es supuesta, a su vez, en el pensamiento analítico.

Pero estamos seguros de la universalidad de los principios ideales a los que nos conduce el pensamiento dialéctico. Este orden también puede enunciarse así: cuanto más se da un ser en el elemento de la Verdad, más lo piensa el Sujeto en su propia claridad.

—De tal suerte que —sueña en voz alta Amaranta— verdad objetiva y claridad subjetiva son dos dimensiones del mismo proceso.

—¡Me pones un poco demasiado del lado de Descartes! Pero ya que hablas de la luz, voy a intentar pintarles un cuadro, con sombras y luces mezcladas.

—Después del materna, ¡retorno al poema! —se burla Glaucón.

—¿Por qué no? Imaginen una gigantesca sala de cine. Adelante, la pantalla, que sube hasta el techo —pero es tan alto que todo eso se pierde en la sombra—, le corta el paso a toda visión de otra cosa que no sea ella misma. La sala está colmada. Desde que existen, los espectadores están aprisionados en su asiento, con los ojos fijos en la pantalla y la cabeza sostenida por auriculares rígidos que les cubren los oídos. Detrás de esas decenas de millares de personas clavadas a sus butacas, hay, a la altura de las cabezas, una vasta pasarela de madera, paralela a la pantalla en toda su longitud. Detrás aun, enormes proyectores inundan la pantalla con una luz blanca casi insoportable.

—¡Qué lugar tan raro! —dice Glaucón.

—No mucho más que nuestra Tierra… Por la pasarela circulan toda suerte de autómatas, muñecas, siluetas de cartón, marionetas, sostenidos y animados por invisibles titiriteros o dirigidos por control remoto. Así pasan una y otra vez animales, camilleros, guadañeros, automóviles, cigüeñas, gente cualquiera, militares en armas, bandas de jóvenes de las afueras, tórtolas, animadores culturales, mujeres desnudas… Unos gritan, otros hablan, otros tocan el cornetín de pistón o el bandoneón, otros no hacen más que apurarse en silencio. En la pantalla se ven las sombras que los proyectores recortan en ese incierto carnaval. Y la muchedumbre inmóvil oye, a través de los auriculares, gritos y palabras.

—¡Mi Dios! —puntualiza Amaranta—. Extraño espectáculo, ¡más extraños aún los espectadores!

—Pues se nos parecen. ¿Ven ellos de sí mismos, de sus vecinos, de la sala y de las escenas grotescas de la pasarela, otra cosa que las sombras proyectadas en la pantalla por el torrente de las luces? ¿Oyen otra cosa que lo que les emite su casco?

—Ciertamente nada —exclama Glaucón—, si su cabeza está inmovilizada desde siempre sólo en dirección a la pantalla y sus oídos, tapados por los auriculares.

—Y tal es el caso. No tienen entonces ninguna otra percepción de lo visible que la mediación de las sombras, y ninguna otra de lo que se dice que la de las ondas. Si se supone, incluso, que* inventan recursos para discutir entre ellos, le atribuirán necesariamente el mismo nombre a la sombra que ven y al objeto, que no ven, del cual esa sombra es la sombra.

—Sin contar —agrega Amaranta— que el objeto en la pasarela, robot o marioneta, es ya él mismo una copia. Se podría decir que no ven más que la sombra de una sombra.

—Y —completa Glaucón— que no oyen más que la copia digital de una copia física de las voces humanas.

—¡Y sí! Esos espectadores cautivos no tienen ningún modo de concluir que la materia de lo Verdadero es otra cosa que la sombra de un simulacro. ¿Pero qué pasaría si, rotas las cadenas y curada la alienación, su situación cambiara de todo en todo? ¡Atención! Nuestra fábula toma un cariz muy diferente. Imaginemos que se desata a un espectador, que se lo fuerza de pronto a levantarse, a volver la cabeza hacia la derecha y hacia la izquierda, a caminar, a mirar la luz que emana de los proyectores. Por supuesto, va a sufrir por todos estos gestos inhabituales. Deslumbrado por los flotes luminosos, no puede discernir todo aquello cuyas sombras, antes de esta conversión forzada, contemplaba con tranquilidad. Supongamos que se le explica que su antigua situación sólo le permitía ver el equivalente, en el mundo de la nada, de las charlatanerías, y que es ahora cuando está cerca de lo que es, cuando puede enfrentarse a lo que es, de tal suerte que su visión es al fin susceptible de ser exacta. ¿No se quedaría atónito? ¿No se sentiría molesto? Será mucho peor si se le muestra, en la pasarela, el desfile de los robots, las muñecas, los fantoches y las marionetas, y si, a fuerza de preguntas, se le intenta hacer decir qué es todo aquello. Porque es seguro

que las sombras anteriores serán aun, para él, más verdaderas que todo lo que se le muestra.

—Y en cierto sentido —observa Amaranta— lo son: ¿una sombra que valida una experiencia repetida no es más “real” que una repentina muñeca cuya proveniencia se ignora?

Inmóvil, tan incómodo como maravillado, Sócrates mira fijamente a Amaranta con sus ojos en silencio. Luego:

—Hay que ir hasta el final de la fábula, sin duda, antes de concluir en cuanto a lo real. Supongamos que se obliga a nuestro cobayo a mirar con fijeza los proyectores. Eso le hace atrozmente mal a los ojos, quiere huir, quiere volver a encontrar lo que soporta ver, esas sombras cuyo ser, según estima, es mucho más seguro que los objetos que se le muestran. Entonces, unos rudos mocetones a quienes les hemos pagado lo sacan sin miramientos de las filas de la sala. Le hacen pasar una pequeña puerta lateral disimulada hasta aquí. Lo echan en un túnel mugriento por el cual se desemboca, al aire libre, en los flancos iluminados de una montaña en primavera. Deslumbrado, se cubre los ojos con mano débil; nuestros agentes lo empujan en la pendiente escarpada, por largo tiempo, ¡cada vez más alto! ¡Más alto aún! Llegan a la cumbre, en pleno sol, y allí lo—abandonan los guardias, que descienden de la montaña y desaparecen. Helo aquí solo, en el centro de un paisaje ilimitado. El exceso de luz devasta su conciencia. ¡Y cómo sufre por haber sido así arrastrado, maltratado, expuesto! ¡Cómo odia a nuestros mercenarios! Poco a poco, sin embargo, trata de mirar, hacia las crestas, hacia los valles, el mundo resplandeciente. Primero se enceguece por el esplendor de cada cosa y no ve nada de todo aquello de lo que decimos comúnmente: “Eso existe, está en verdad ahí”. No es él quien podría decir como Hegel ante la Jungfrau, con un tono despreciativo, “*das ist*”, eso sólo es. Intenta, no obstante, habituarse a la luz. Después de muchos esfuerzos, bajo un árbol aislado, termina por discernir el trazo de sombra del tronco, el recorte negro de las hojas, que le recuerdan la pantalla de su antiguo mundo. En un charco al pie de un peñasco alcanza a percibir el reflejo de las flores y de las hierbas. De allí pasa a los objetos mismos. Poco a poco, se va maravillando con los bosquecillos, con los pinos, con una oveja solitaria. Cae la noche. Al levantar los ojos hacia el cielo, ve la

luna y las constelaciones, y aun alzarse a Venus. Sentado rígido sobre un viejo tronco, espía a la radiante. Ella emerge de los últimos rayos y, cada vez más brillante, declina y se abisma a su vez. ¡Venus! Al fin, una mañana, es el sol, no en las aguas modificables, ni según su reflejo exterior, sino el sol mismo, en sí y para sí, en su propio lugar. Lo mira, lo contempla, sumido en la beatitud de que sea tal cual es.

—¡Ah! —grita Amaranta—. ¡Qué ascensión nos describe! ¡Qué conversión!

—Gracias, jovencita. ¿Harías tú lo mismo que él? Porque él, nuestro anónimo, aplicando su pensamiento a lo que ve, demuestra que de la posición aparente del sol dependen las horas y las estaciones y que, de tal modo, el ser—ahí de lo visible está suspendido a ese astro, de modo tal que se puede decir: sí, el sol es el regente de todos los objetos de los que nuestros antiguos vecinos, los espectadores de la gran sala cerrada, no ven sino la sombra de una sombra. Al evocar así su primera morada —la pantalla, el proyector, las imágenes artificiales, sus compañeros de impostura—, nuestro evadido involuntario se regocija de haber sido echado de allí y siente piedad por todos aquellos que se quedaron clavados en su butaca de visionarios ciegos.

—Rara vez la piedad —objeta Amaranta— es buena consejera.

—¡Ah! —responde Sócrates, fijando en ella sus pequeños ojos negros y duros—, eres sin duda una jovencita: violenta y sin piedad. Volvamos pues al pensamiento puro. En el reino de los artificios, en la caverna de lo aparente, ¿quién tenía entonces el primer rol? ¿Quién podía vanagloriarse de aventajar a los otros, sino aquel cuyo ojo penetrante y cuya memoria sensible registraban las sombras pasajeras —localizando las que volvían a menudo, las que raramente se veían, las que pasaban agrupadas o siempre solitarias—, aquel que era el más apto, en suma, para percibir lo que iba a sobrevenir en la superficie apremiante de lo visible? ¿Creen que nuestro evadido, después de haber contemplado el sol, estaría celoso de esos adivinos del juego de las sombras? ¿Que envidiaría su superioridad y desearía gozar de las ventajas que de ella sacan, por más grandes que sean? ¿No sería más bien como Aquiles en la *Ilíada*, que prefería cien veces ser

un siervo atado a la gleba y a la carreta en lugar de vivir, como lo hacía, en una suntuosidad puramente ilusoria?

—¡Oh, Sócrates! Lo veo a usted también, extasiado, esconderse detrás de Homero —se burla Amaranta.

—Después de todo, soy griego —murmura Sócrates, a la defensiva.

—¿Y si —interrumpe Glaucón, que teme una querella— imagináramos que nuestro evadido desciende realmente a la caverna?

—Estará forzado a ello —dice Sócrates con un aire grave—. En todo caso, si regresa a su lugar, serán esta vez las tinieblas las que, después de la iluminación solar, lo cieguen de pronto. Y si, incluso antes de que sus ojos hayan vuelto a acostumbrarse a la sombra, entra en competencia con sus antiguos vecinos, que nunca dejaron su butaca, para anticipar el devenir de lo que se proyecta en la pantalla, será sin duda alguna el cómico de la fila. Se murmurará por todas partes que sólo salió y subió tan alto para volver miope y estúpido. Consecuencia inmediata: ya nadie tendrá la más mínima gana de imitarlo. Y si, habitado por el deseo de compartir con ellos la Idea del sol, la Idea de lo Verdadero visible, intenta desatarlos y conducirlos para que, como él, sepan qué es el nuevo día, creo que lo atraparán y lo matarán.

—¡Se le va la mano! —dice Glaucón.

—Es que uno de esos adivinos despreciables de los que se burlaba ayer por la tarde tu hermana me lo ha anunciado: me matarán, a mí, Sócrates, porque aún a los 70 años me obstinaré en preguntar dónde está la salida de este mundo oscuro, dónde está el verdadero día.

Una suerte de melancolía se apodera de ellos bruscamente. Se callan y, como si viniera de muy lejos, se oye el ruido del mar, o tal vez sea el viento que se alza. Sócrates tose, bebe un vaso de agua y se lanza con ímpetu:

—Lo que debemos hacer ahora, queridos amigos, es absolutamente claro: unificar la presentación imaginaria con la que acabamos de deleitarnos —la historia del que se evade del gran cine cósmico— con la presentación simbólica, o más precisamente geométrica, que hemos propuesto hace una hora, a saber, la línea en la que están marcados por segmentos desiguales los cuatro tipos de relación con lo real, desde la imagen hasta la idea dialéctica, pasando por la opinión y la idea analítica.

—No es moco de pavo —observa Glaucón—. Tenemos dos mundos de un lado y cuatro procedimientos del otro.

—Pero ese cuatro está dividido en dos: lo perceptible y lo pensable. A grandes, a muy grandes rasgos, compararemos primero lo que se despliega visiblemente como apariencia con las sombras que perciben los prisioneros del cine. Luego, identificaremos la luz de los proyectores con la potencia del sol. En cuanto a la anábasis del evadido en la montaña y la contemplación de las cimas, planteemos que es la ascensión del Sujeto hacia el lugar del pensamiento. Estas comparaciones, mis jóvenes amigos, son conformes a lo que yo espero y ustedes tanto desean conocer. Es sólo desde el punto del Otro, y no del individuo —esa pobre cosa, aunque fuera Sócrates—, desde donde se decide si mi esperanza está fundada. Sólo puedo afirmar que toda vez que algo me apareció, sean cuales fueran el tiempo y el lugar de esa experiencia, se disponía según un único principio de aparición, el suyo. En el extremo límite del saber, casi fuera de su campo, está lo que llamo falsamente la Idea de la Verdad. "Falsamente" porque, como ya les he dicho, dado que la Verdad sostiene la idealidad de toda Idea, no puede ser ella misma una Idea como las otras. Por eso es tan difícil, además, construir su concepto. Sin embargo, si lo logramos, nos vemos obligados a concluir que es según esta "idea" que todo lo que es se expone al esplendor de lo que tiene de exactitud y de belleza. Y si proseguimos con nuestras comparaciones, diremos que la donación de luz y la acción del señor de la luz, tal como las experimentamos en lo visible, están en correspondencia exacta, en el registro de lo inteligible, con la llegada, según la idea de lo Verdadero, tanto de las verdades particulares como del pensamiento que se corresponde con ellas.

—Pero —dice Amaranta, con el ceño fruncido— la comparación cojea.

—¡Ah! —replica Sócrates, con inesperado alborozo—. ¿No habría nunca un acuerdo posible entre una imagen geométrica y una imagen poética? ¿Acordarás conmigo en que, más allá de esta discordancia, es sólo plegándose a las conminaciones de la Verdad como un individuo puede actuar de modo racional, sea el contexto de su acción público o privado?

Es Glaucón el que responde en lugar de Amaranta, cuya insatisfacción es visible:

—En cuanto a eso, en todo caso, ¡no se puede decir lo contrario!

—También acordarás sin resistencia ni asombro en que los evadidos del cine cósmico, los que alcanzaron la cumbre de la montaña y contemplaron allí el sol, no tienen ninguna gana de mezclarse con los negocios fangosos de los hombres. Incorporados a un Sujeto—de—verdad, no desean más, allí arriba, que una eterna estancia. Lo cual es normal, después de todo, si nuestra alegoría cinematográfica expresa bien lo real de todo ese proceso, ¿no?

—¡Sí! —declara Glaucón, tetanizado.

—Que nadie se asombre, en tales condiciones, de que aquel que pasa brutalmente de una contemplación a la altura del Otro a las pequeñas historias de la vida humana tenga un aire extraviado y un tanto ridículo. Mal habituado a la sombra en la que está sumergido de nuevo, helo aquí obligado a defenderse ante los tribunales u otras instancias del Estado, lugares donde no es cuestión, en materia de justicia, sino de su sombra, o a lo sumo de los objetos artificiales que una luz facticia proyecta en la pantalla del mundo. Le costará mucho rivalizar, en lo concerniente a esas imágenes, con aquellos que se especializan en ellas porque no tuvieron jamás la intuición de la justicia en sí.

—Ausencia de asombro no vale prueba —dice Amaranta.

—¿Ahora hablas con enigmas? —dice Sócrates, con un tono picado—. Si te comprometieras de manera más racional con nuestro problema, recordarías que la vista se perturba de dos maneras diferentes por dos causas diferentes, según se pase de la luz a la sombra o de la sombra a la luz. Y tal vez, devanándote los sesos, llegarías a la conclusión de que estas observaciones acerca de la luz se aplican del mismo modo al Sujeto. Entonces, querida mía, cuando vieras a uno tan confuso que es incapaz de comprender una noción usual, no te reirías así como así, sino que te preguntarías si el llamado Sujeto, arrojado bruscamente fuera de una existencia bien expuesta a su propia luz, no está simplemente enceguecido por su inexperiencia de la sombra. O si, por el contrario, al pasar de una ignorancia tenebrosa a un poco más de luz, no está deslumbrado por ese insoportable esplendor. En el primer caso, sabrías que te las estás viendo con alguien cuyos afectos y cuya vida entera pertenecen a la felicidad. En el

segundo caso, deberías más bien compadecerte del desdichado, pero si se te pasara por la cabeza la idea cruel de reírte de él, tu risa sería menos risible que si la hubiera suscitado el que viene de la altura luminosa.

—¡Me arrepiento, querido maestro! —se inclina Amaranta, sonriente.

—Que tu arrepentimiento abra tu espíritu a las conclusiones esenciales. Primero, a la siguiente: la educación no es lo que algunos aseveran. Pienso en todos esos psicólogos y pedagogos que están seguros de introducir el saber allí donde no está —en un Sujeto que se supone virgen de toda disposición cognitiva—, exactamente como si se trasplantara la potencia de ver en un ojo ciego. Ahora bien, lo que acabamos de comprender y de decir es que en todo Sujeto reside la potencia de conocer y el aparato que permite activar esa potencia. Imaginemos un ojo que sólo puede volverse desde la sombra hacia lo que brilla gracias a un movimiento del cuerpo entero. Podremos entonces representarnos que es sólo a costa del impulso total del Sujeto como uno se despega de las complejidades del devenir, hasta que sea soportable la intuición indivisa del ser y de lo que él tiene de esplendor inmanente —eso mismo de lo que decimos que es la Verdad.

—¡Qué "impulso total", en efecto! —murmura Amaranta.

—La educación no es entonces una cuestión de imposición, sino de orientación. Es, diría, una técnica de conversión. Lo único importante es encontrar el recurso más simple y más eficaz para que se opere ese cambio total del Sujeto. No se trata en modo alguno de imponerle la vista: ya la tiene. Pero como está mal dirigida y no se vuelve hacia las realidades adecuadas, hay que reorientarla a toda costa.

—¿Pero cómo? —pregunta Glaucón—. ¿Cuáles son los ejercicios, las técnicas que organizan esa reorientación?

—Esa conversión —retoma Amaranta—. Me gusta esa palabra: "conversión". Me gusta que Sócrates intente sustraerla a su destino religioso.

—Puede ser —retoma Sócrates— que la mayor parte de las funciones que llamamos "facultades subjetivas" tengan un aire de familia con las cualidades del cuerpo: uno puede hacer que existan en aquel que, en un principio, no las tiene, utilizando todos los recursos de la repetición: el hábito, el ejercicio… Pero la facultad que llamamos "pensamiento" hace

excepción a todo paralelismo entre el Sujeto y su soporte corporal. Dado que compete al registro del Otro, el pensamiento no puede perder su potencia propia. Entonces, que sea útil y benéfico o, por el contrario, inútil y perjudicial, sólo depende de la orientación de esa potencia.

—Usted me aclara algo que siempre me ha llamado la atención —interviene Glaucón—. Es a propósito de aquellos de los que se dice que son malos, pero astutos. He observado que, a despecho o a causa de su subjetividad miserable, tienen la vista penetrante y disciernen con la más extrema fineza tanto los objetivos abyectos de su acción como los obstáculos que los separan de ella. Usted nos explica que el ojo del Sujeto, en el caso de esa gente, no es para nada ciego, pero que, mal orientado, está obligado a servir al mal.

—¡Pues sí! —aprueba Sócrates—. De modo que tenemos la paradoja siguiente: cuanto más claro ve esa gente, más perversa es.

—¿Pero entonces cómo —se inquieta Glaucón— reorientar la visión subjetiva en la buena dirección, esa que usted llama a veces “incorporación a una verdad”?

—Para ello hace falta, sin duda, una preparación de la que puedo darte una imagen. Suponte que desde la infancia se opera la naturaleza humana de los individuos cortándole, como se hace para liberar un globo aerostático y acelerar su despegue, esas masas de plomo que son todo lo que se complace, en nosotros, con el simple y pasivo devenir. Si se desviara así el ojo subjetivo de las visiones cautivas que le proponen los objetos del mercado mundial, tales como embalajes brillantes de galletitas, muñecas inflables que remedan a mujeres desnudas, automóviles galvanizados por todas partes, ordenadores para multiconversaciones imbéciles, en resumen, todo lo que dirige a ese ojo hacia la bajeza y la insignificancia; si, una vez operada esa ablación quirúrgica, se lo dirigiera por el contrario hacia las verdades, para que las vea, y se incitara de inmediato al individuo entero a incorporarse al Sujeto que las orienta, entonces nos daríamos cuenta de que, en los mismos individuos de los que hablas, el mismo ojo puede ver esas verdades con la misma nitidez que lo dirige hoy hacia la nada de las cosas malas, y de que así tenemos el derecho de suponer, en todos los individuos sin excepción, una igual y positiva potencia del pensamiento.

—Tal es el fundamento igualitario de nuestro comunismo —puntualiza Glaucón.

—Y es mucho más subjetivo que económico —agrega Amaranta.

—Por cierto, por cierto —dice Glaucón, descontento—. Pero será necesario que un día sea ambas cosas.

—¡Avancemos paso a paso, chicos! —exclama Sócrates—. Una consecuencia ineluctable de lo que acabamos de decir es que dos tipos de individuos serían —o, en las nefastas condiciones presentes, son— ineptos para las funciones dirigentes. Primero, aquellos en quienes la ausencia total de formación y el abandono en que los han dejado producen una suerte de indiferencia cínica a las verdades. Luego, aquellos que, sustraídos al carrusel social, consagran, solitarios, toda su vida al estudio. A los primeros les falta la norma unificada a la que podrían ajustar sus acciones públicas o privadas. En cuanto a los segundos, que se creen transportados ya en vida a las islas afortunadas, se rehusarán rotundamente a ocuparse de política.

—Pero entonces —pregunta Glaucón, preocupado—, ¿no habrá nadie para animar nuestra quinta política?

—Eso depende de nuestro trabajo. Cuando digo "nosotros", quiero decir: los pioneros de la Idea comunista. Debemos crear las condiciones —puesto que sabemos que el pensamiento de cualquiera puede valer el de cualquiera— para que las amplias masas se dirijan hacia ese saber que hemos declarado fundamental, aquel que orienta la visión de lo Verdadero. ¡Que todo el mundo, de grado o por la fuerza, salga de la caverna! ¡Que la anábasis hacia la cima soleada sea la de todos! Y si sólo una aristocracia minoritaria llega a la cumbre y goza allí de la Idea de lo Verdadero, no permitiremos lo que casi siempre se le ha permitido.

—¿Pues qué? —pregunta un Glaucón febril.

—¿No has oído hablar de pequeñas elites, organizadas en partidos políticos comunistas, que, después de haber logrado a costa de grandes sacrificios una victoria considerable, se instalaron en la cumbre del Estado sin preocuparse más por quienes estaban abajo, sin volverse nunca hacia los obreros, los campesinos, los simples soldados, para vivir con ellos y, como decía Mao, "ligarse a las masas"? No toleraremos ese goce separado del nuevo mundo. Habrá que volver a descender cerca de aquellos que no

pudieron salir o que flaquearon durante la ascensión. Habrá que compartir con ellos, en el elemento innovador de la Idea, los trabajos y las mediocridades transitorias.

—Pero —objeta Glaucón— ¿no es injusto privar de una vida un poco mejor a esos revolucionarios que pagaron un pesado tributo para vencer, para romper con el encierro opresivo?

—Querido Glaucón, ni “victoria”, ni “recompensa”, ni tampoco “sacrificio” pertenecen en verdad a nuestro vocabulario. Nuestro principio no consiste en asegurar a un grupo particular de gente del país, por más meritoria que sea, una vida excepcionalmente satisfactoria. Para nosotros, se trata de que tal tipo de vida se expanda en el país entero. Queremos unir en torno a ese principio a la abrumadora mayoría de la gente privilegiando la discusión y el acuerdo, sin retroceder cuando es necesario emplear la fuerza. Lo esencial es que todos se apliquen a comunicarles a los otros el balance de su experiencia y lo que de ella puede extraerse de útil para la acción general. Si surge, en ciertas circunstancias históricas, una vanguardia esclarecida, no es para que dirija su acción hacia lo que más le place, sino para que se ponga al servicio de una forma superior de unidad popular.

—¡Qué cuadro espléndido! —dice Amaranta, con cara de poco convencida.

—Es a Glaucón a quien le respondía —dice Sócrates, a secas—. Y no he concluido. Llamemos “filósofos” a todos aquellos —y puede ser, debe ser a la larga, cualquiera— cuya disposición vital es la de estar orientados por una Idea. Entonces, te digo, forzar a nuestros filósofos a preocuparse por aquellos que aún no lo son, a vincularse con ellos, a sostener en ellos la reorientación de la existencia…

—La conversión —interrumpe Amaranta.

—Sí, de acuerdo, la conversión… Y bien, todo eso no representará la más mínima injusticia para con ellos.

—La más exacta justicia, en el fondo —sostiene Glaucón.

—Perfecto. Y el argumento decisivo puede tomar la forma siguiente, que pueden oír, amigos míos, como una prosopopeya de la Justicia:

“¡Oh, vosotros que, por intentar vivir bajo el signo de la Idea, merecéis el nombre de filósofos! Comprendemos que, sometidos al yugo de una de

las cuatro malas políticas —las que no se fundan en la Idea sino, respectivamente, en el honor militar, la riqueza, la libertad de las opiniones y el deseo de uno solo—, muy poco os seduzca involucraros en los asuntos públicos. Fue de modo personal y espontáneo como habéis adquirido la naturaleza filosófica, no a causa de un contexto político hostil en todos los casos a la Idea, sino a pesar de él. Es justo, después de todo, que aquel que se ha formado solo y que, si puedo decirlo así, a nadie debe su alimento, tampoco quiera reembolsárselo a quien sea, y menos aún a un Estado al que le importa un bledo su búsqueda de la Idea. Pero si sois filósofos en razón del contexto político nuevo que hemos sabido crear, porque nuestra brújula, para orientar la vida colectiva, era la Idea comunista, si, por ese mismo hecho, habéis desplegado vuestra subjetividad activa en condiciones más completas y más apropiadas que las que han tenido aquellos a quienes en otras partes llaman filósofos, si, en suma, nos debéis la capacidad de circular a vuestras anchas entre la Idea y la práctica, tenéis entonces la obligación de volver a descender, cada uno a vuestro turno, a la casa común, y de habituaros a mirar las sombras. Porque, una vez retomado ese hábito, vuestra visión será mil veces superior a la de la gente que aún no ha podido salir del cine cósmico. Tendréis el dominio de lo que son las imágenes y el de aquello a lo que se refieren, puesto que habréis tenido la intuición, vosotros, de lo que son, en el elemento de la Verdad, los procedimientos artísticos creadores de belleza, los científicos, creadores de exactitud, y los políticos, de justicia. Así, esta comunidad política aún no constituida, pero que es ya la vuestra y la mía, vivirá un real despertar y no será de la estofa de los sueños, como lo son hoy en día la mayoría de los Estados donde se pelean por sombras, de modo tal que hay allí horrendas guerras civiles en que lo único que está en juego es el poder, como si fuera algo importante. En verdad, os digo, la comunidad política cuyos dirigentes tuvieran el menor deseo de ser dirigentes es la mejor y la mejor protegida contra las guerras civiles. Son las peores de todas, en cambio, las comunidades donde gobierna gente ávida de poder".

—He aquí —glosa Amaranta— una conclusión muy fuerte, tan convincente como inesperada.

—¿Oyes a tu hermana, querido Glaucón? ¿Estás convencido tú también? ¿Persistirán nuestros jóvenes filósofos, después de habernos escuchado, en la vía del rezongo solitario y de la desobediencia? ¿Se rehusarán eternamente a tomar parte, cada uno a su turno, en el trabajo político, quedando claro que la mayor parte del tiempo vivirán, como todo el mundo, en la frecuentación de las verdades puras?

—Seguro que nadie querrá ni podrá escabullirse. Porque es a los justos a quienes les ordenamos cosas justas. Sin embargo, es igualmente seguro que sólo irán al poder como un perro aporreado. ¡Menudo contraste hará eso con lo que se ve hoy en día, en todos los Estados, sin excepción!

—Tienes toda la razón, querido amigo. Lo que sacas a la luz es la esencia misma de la cuestión. Si encontramos, para aquellos a los que les ha llegado el turno de asegurar una parte del poder, una vida muy superior a la que les propone ese poder, entonces tendremos la posibilidad de que exista una verdadera comunidad política. Porque sólo llegarán al poder aquellos para quienes la riqueza no es el dinero, sino lo que la felicidad requiere: la verdadera vida, plena de ricos pensamientos. Si se precipita a los asuntos públicos, en cambio, gente hambrienta de ventajas personales, gente convencida de que el poder favorece siempre la existencia y la extensión de la propiedad privada, no es posible ninguna comunidad política verdadera. Esa gente se pelea con ferocidad por el poder, y esa guerra, en la que se mezclan pasiones privadas y poderío público, destruye, junto con los pretendientes a las funciones supremas, al país entero.

—¡Repugnante espectáculo! —gime Glaucón.

—Pero dime, ¿conoces una vida capaz de engendrar el desprecio al poder y al Estado?

—¡Desde luego! —interviene Amaranta—. ¡La vida del verdadero filósofo, la vida de Sócrates!

—No exageremos nada —dice Sócrates, encantado—. Demos por sentado que no tienen que llegar al poder los que están enamorados de él. En ese caso, tendríamos sólo la guerra de los pretendientes. He aquí por qué es necesario que se consagren a la guardia de la comunidad política, por tumo, todos los integrantes de esa inmensa masa de gente a los que no dudo en declarar filósofos: gente desinteresada, instintivamente instruida en lo

que puede ser el servicio público, pero que sabe que existen muchos otros honores que los que se obtienen en la frecuentación de los despachos del Estado, y una vida sin duda preferible a la de los dirigentes políticos.

—La verdadera vida —murmura Amaranta.

—La verdadera vida —repite Sócrates—. Que jamás está ausente. O jamás por completo.

XII. De las matemáticas a la dialéctica
(52lc-54íb)

—La verdadera vida —dice Glaucón, como un eco debilitado de los otros dos—. Desde luego. ¿Pero cómo llevar a todos los jóvenes del país a concebirla? ¿Cómo organizar su anábasis hacia la luz, según el modelo de esos ángeles caídos de los que se aduce lograron dejar las profundidades infernales y volver a elevarse hacia el cielo?

—No es tan fácil como jugar a cara o ceca. Se trata de hacer que, incorporado a un Sujeto, el individuo, al apartarse del día oscuro para orientarse hacia lo que es en verdad, obtenga las claves de la verdadera vida. Es a esta conversión a lo que llamamos filosofía. Tu interrogación equivale a preguntar qué saber tiene la potencia de abrir a tal reorientación del pensamiento. O, para decirlo de otro modo: ¿cuál es la ciencia, queridos amigos, que atrae al individuo, más allá de la impermanencia de todas las cosas, hacia el ser en sí? Pero pienso en ello, ¿no habíamos dicho que nuestros filósofos debían ser, en su juventud, verdaderos soldados bien entrenados?

—Sí, ¿y entonces? —dice Glaucón, apesadumbrado porque se ve venir otra digresión.

—En un programa de estudios, lo que es nuevo debe consolidar los conocimientos adquiridos. Sería contraproducente que la ciencia que buscamos fuera totalmente inútil para un soldado. Ahora bien, esos soldados —o guardianes, militantes, ciudadanos, dirigentes, todo lo que quieras— comenzaron sus estudios por las disciplinas del espíritu, literatura y música, al mismo tiempo que por las disciplinas del cuerpo, dietética, medicina y deporte. Podemos dejar de lado estas tres últimas, que

conciernen al crecimiento, al mantenimiento y al envejecimiento del cuerpo, y en modo alguno a las verdades eternas. La ciencia que buscamos ¿sería la literatura o la música?

—¡No, en absoluto! —estalla Amaranta—. Recuerde: hemos dicho que esas disciplinas estaban allí sólo para hacerles contrapeso a los ejercicios físicos. Sirven para que en cada uno se fijen hábitos útiles. Por ejemplo, las armonías musicales valorizan y sostienen la armonía interior. Una cadencia sensible puede favorecer la regularidad del comportamiento. Los poemas, ya sean mitológicos o más realistas, transmiten rasgos de carácter, y así sucesivamente: se busca adiestrar a los más jóvenes, inculcarles maneras de ser. En cuanto a una ciencia que fuera hacia lo Verdadero, como la que usted busca, no hay una sola huella en estas enseñanzas preliminares.

—Nos lo recuerdas con la mayor exactitud: no hay nada en todo eso que pueda servirnos para ir más lejos. Pero entonces, mi excepcional Amaranta, ¿en qué dirección debemos buscar? ¿Del lado de los saber hacer, de las técnicas? Es el momento, creo, de declarar versos trágicos —dice Sócrates. Y en este punto, marcando bien los pies del alejandrino y la acentuación de la “a” que cierra el primero:

> En tan gran infortunio, ¿qué nos queda? La-
> aritmética que se extiende a todo el ser-ahí.[*]

—¡Piedad! —grita Amaranta.

—Es Corneille retocado por nuestro maestro —comenta Glaucón, contentísimo de haber aventajado a su hermana en la práctica de la erudición poética.

—Pienso —retoma Sócrates, un poco avergonzado de su chanza— en ese saber en verdad común al que no pueden evitar recurrir las técnicas, las disciplinas analíticas y las ciencias propiamente dichas, y que cualquiera debe aprender al inicio de sus estudios. Ese saber primitivo gracias al cual sabemos contar hasta tres, e incluso un poco más lejos: la aritmética elemental y las tablas de cálculo, en especial la tabla de multiplicación. ¿No

es exacto que técnicas y ciencias están obligadas a suponer esos conocimientos de base?

—¡Es evidente! —dice Glaucón encogiéndose de hombros.

—¿Hasta para guerrear hay que saber contar?

—¡Vaya pregunta! Por supuesto.

—Siguiendo este razonamiento, el Palamedes que nos presentan Esquilo, Sófocles y Eurípides…

—… por no decir nada de Gorgias —susurra Amaranta—, con su *Apología de Palamedes*, que me parece muy brillante.

—Ya hablé bastante de Gorgias —interrumpe un Sócrates más bien rígido—, y tu hermano Platón le consagró un diálogo entero. Dejémoslo ahí, si quieres. Decía que, tanto para nuestros tres trágicos como para toda una tradición, Palamedes es el inventor de la aritmética. Muy engreído a causa de ese golpe de genio, alegaba haberles asignado su orden de batalla a los regimientos griegos ante Troya, haber enumerado las naves, verificado los stocks de harina, evaluado las reservas de arcos y flechas, y así de seguido. Hacía como si nadie antes que él hubiera sabido contar. Lo cual, entre paréntesis, hace de Agamenón un lamentable general en jefe, ¡que no sabe siquiera cuántos pies tiene!

—Un general más de comedia que de tragedia —opina Glaucón—. Es evidente que hasta un simple soldado sabe contar cuántos pares de medias hay en su bolso.

—Un soldado, por supuesto, y finalmente un animal humano cualquiera. Nadie puede vivir como hombre e ignorar el Número. Pero hay que pensar aún la aritmética en su verdad.

—¿Que es…? —dice Amaranta, un tantín insolente.

—Me temo que se trata de uno de los saberes que buscamos, esos saberes cuya esencia consiste en introducirnos en el reino del pensamiento puro o —para decirlo con más precisión—, en orientarnos hacia aquello que del ser se expone al pensamiento puro. Hay que decir que casi nadie interpreta así la aritmética.

—A mí mismo me cuesta seguirlo —confiesa Glaucón.

—Entonces, voy a intentar clarificar mi punto de vista. Te propongo que operemos del siguiente modo: primero voy a separar en el orden del

discurso, yo solo, aquello que indica una orientación positiva de aquello que nos desvía de ella. Una vez hecho esto, tú entrarás en escena y, habiendo considerado esta primera división, la aprobarás o la desaprobarás. Así veremos más claro en lo concerniente a la legitimidad de mis predicciones.

—Hagámoslo así —suspira Glaucón, ya desanimado.

—He aquí mi primera división. Entre los objetos que nos son accesibles por medio de la percepción, hay algunos que no requieren ningún examen suplementario del pensamiento puro y otros que solicitan vivamente este pensamiento. ¿Cuál es el principio de tal diferencia? En el primer caso, la comprensión fundada sobre la sola percepción es suficiente, mientras que en el segundo, la percepción no produce nada que permita pronunciarse de modo aceptable sobre lo que es.

—Veo —dice Glaucón—. Es evidente que usted quiere hablar de los objetos vistos desde muy lejos, o de los dibujos trucados, como los *trompel'œil* que adornan ciertas fachadas modernas.

—No has comprendido nada —dice con gentileza Sócrates—. Los objetos que no requieren el pensamiento puro son aquellos que no inducen al mismo tiempo dos sensaciones opuestas. Clasifico a aquellos que inducen esta oposición inmediata entre los objetos que movilizan el pensamiento puro. La razón de ello es que, en tal caso, la percepción no esclarece en modo alguno la cuestión de saber si el objeto cae bajo un predicado o bajo el predicado contrario. Y eso no tiene nada que ver con la distancia a la que se encuentra el objeto.

—¿No podría darme un ejemplo? —dice Glaucón, desbordado.

—Iba a hacerlo. Mira bien los tres primeros dedos de mi mano derecha: el pulgar, el índice y el mayor. Que cada uno de ellos aparezca como dedo, y que entonces caiga bajo la palabra "dedo", no depende en nada de su posición, mediana o extrema. Y tampoco depende de su color claro o sombrío, ni de su espesor, amorcillado o descarnado, ni de ninguna otra determinación de ese género. En la red ceñida de estas diferencias secundarias, el Sujeto no se ve obligado a volverse hacia el pensamiento puro para preguntarle qué es un dedo. ¿Y por qué? Porque la vista nunca le significó que un dedo pudiera ser también, y al mismo tiempo, lo contrario de un dedo.

—Además —dice Amaranta—, hay que confesar que al pensamiento, incluso puro, ¡le costaría mucho pronunciarse claramente sobre aquello que es lo contrario de un dedo!

Sócrates, ignorando la perfidia:

—Sin embargo, cuando se trata del tamaño de los dedos, ¿tiene la vista una visión adecuada? En todo caso, que un dedo esté en posición mediana o extrema no es para nada indiferente a la percepción. Lo mismo sucede en el caso del tacto desde que se trata de parejas predicativas como duro-blando o espeso-fino. De manera general, las facultades sensibles —entiendo por esto el famoso quinteto: vista, oído, olfato, gusto, tacto— no pueden apreciar correctamente este género de determinaciones. Y es aquí donde volvemos a encontrar nuestro criterio de contrariedad. Porque la facultad sensible que se encarga de evaluar, por ejemplo, la dureza de un objeto es también la que evalúa su blandura. Por lo tanto, esta facultad le va a anunciar al Sujeto, a propósito del mismo objeto, que "blandura" y "dureza" no son predicados distintos que una experiencia sensible separa netamente, sino más bien grados situados en una suerte de continuidad sensible. Y como ese continuo depende de una única facultad, se podrá decir también que un mismo objeto es percibido simultáneamente como duro y como blando. En tales condiciones, el Sujeto se enfrenta a una aporía. He aquí una percepción que nos dice de un objeto que es duro, pero que, al hacerlo, nos dice también que es blando. ¿Qué significa esto? Igualmente en el caso de lo pesado y lo liviano. ¿Qué significa la distinción entre lo pesado y lo liviano si nuestras facultades sensitivas nos anuncian que lo pesado es liviano y que lo liviano es pesado?

—Es Heráclito el que va a estar contento —interviene Amaranta—. Me encanta su fórmula: "Vivir de muerte, morir de vida".

Pero Sócrates no pica ese anzuelo provocador. Prosigue sin perturbarse:

—El Sujeto no puede sino apelar al auxilio del razonamiento y del pensamiento puro para intentar ver si esos anuncios perceptivos envuelven una dualidad o una unidad. Si al pensamiento le parece que hay de hecho dos objetos, es menester que cada uno de ellos sea uno, y otro que el otro. En la medida en que cada uno de los objetos es uno y que es sólo con el otro que hace dos, el Sujeto los pensará como separados. Porque

inseparados no serían pensables como dos, sino solamente como uno. Apliquemos estas observaciones abstractas al caso de la percepción visual. Hemos dicho que la vista tenía de lo grande y de lo pequeño una visión que no los separa, sino que los conjunta. Para esclarecer un poco todo esto, el pensamiento puro está obligado a concebir lo grande y lo pequeño como disjuntos y no como inseparados, y por ende a contradecir a la vista. Tenemos aquí una contradicción patente entre ver y concebir. Es esta contradicción la que nos impulsa a investigar qué son realmente, en su ser, lo grande y lo pequeño. Por lo demás, acabamos de proceder así al hacer un "corte epistemológico", para hablar como nuestro viejo amigo Bachelard, entre lo perceptible y lo pensable. Esto es lo que quería decir cuando distinguía los objetos que estimulan el entendimiento de aquellos que lo dejan en reposo. Defino como estimulantes a aquellos que saturan la percepción por dos determinaciones contrarias, y como intelectualmente átonos a aquellos cuya percepción es unívoca.

Glaucón parece a la vez aliviado y perplejo. Se explica:

—Creo comprender al fin su definición. Lo que no veo, pero realmente para nada, ¡es la relación con la aritmética!

—¿En qué clase de objetos pones el número y la unidad?

—Ni la más mínima pista.

—Puedes hacerte una idea a partir de lo que hemos dicho sobre el vínculo entre percepción y contradicción. Si la vista o alguna otra facultad sensible permite una aprehensión adecuada de lo Uno tal como es en su ser, es porque lo Uno no es susceptible de orientar nuestro deseo hacia aquello que del ser se expone al pensamiento. Estamos en el caso del dedo del que hablábamos. No obstante, podría ser que el caso de lo Uno no fuera justamente el del dedo. Para establecer esta diferencia, hay que preguntarse si la percepción de lo Uno, bajo la forma de un objeto, no induce siempre alguna contradicción, hasta tal punto que no parece más uno que múltiple. La consecuencia de esto sería, como hemos visto, que el Sujeto, confrontado a una aporía, debería, para zanjar el debate, emprender una investigación de tipo totalmente diferente. Debería despertar en sí mismo el entendimiento y preguntarse qué es lo Uno en sí. Y, visto todo este proceso,

podríamos concluir, por nuestra parte, que el estudio de lo Uno es de aquellos que convierten a los individuos a la visión en verdad de lo que es.

Habiendo escuchado este parlamento con una mueca escéptica, Amaranta lanza:

—¿La aritmética para que el individuo devenga Sujeto? Con todo, ¡es bastante atrevido!

—En todo caso —protesta Glaucón—, es seguro que la vista de un objeto, por más claramente uno que éste sea, está atiborrada de contradicciones. Se desmigaja en partes a cada instante. Siempre vemos la misma cosa como una y, a la vez, como infinita multiplicidad.

—Agreguemos —retoma Sócrates— que si es así en el caso de lo Uno, será lo mismo en el de cualquier número entero, que es una composición de Unos. Ahora bien, la aritmética y el cálculo se refieren a los números. Resulta de ello que esas ciencias se mueven hacia algunas verdades.

—¡Ya ves! —dice Glaucón a su hermana, muda y sonriente—. Espera un poco el final de los razonamientos antes de meterte en camisa de once varas. Hemos demostrado sin lugar a duda que la aritmética superior es una de las ciencias que buscamos. Por una parte, es necesaria en casi todos los dominios de la acción colectiva, por ejemplo, para combinar de la mejor manera todas las fuerzas de un ejército en vistas de un ataque sorpresa. Por otra parte, le es necesaria al filósofo que, para volverse experto en teoría de los números, debe aprender a sobreponerse a la potencia del devenir con el fin de aprehender lo que del ser se expone al pensamiento. Ahora bien, los guardianes de nuestra comunidad política comunista —los militantes, los obreros, los soldados, los dirigentes, todo el mundo— son a la vez hombres de acción y filósofos. Por lo tanto, pienso que hay que declarar prácticamente que el estudio de la aritmética superior, o hasta trascendente, es obligatorio. Todos los que quieren encontrar de veras un lugar en nuestra colectividad y obtener su rango cuando, a su turno, ejerzan funciones dirigentes deberán participar de este estudio y ejercitarse en él, no de modo superficial, para retener sólo algunas recetas prácticas, sino hasta que logren, por medio del pensamiento puro, una comprensión sintética de la naturaleza de los números. Sí, cuanto más lo pienso, más veo hasta qué punto esta ciencia forma parte integrante de nuestro proyecto político.

—¡Maravillosa exaltación de la juventud! —exclama Sócrates.

—Sin embargo, creo que hay condiciones —masculla Amaranta—. Después de todo, una gran cantidad de gente tiene, hoy en día, un verdadero fetichismo del número. Miren las elecciones, los sondeos y, por supuesto, la moneda: es el número el que está en el poder por todas partes. Desconfío, sí, es la palabra, desconfío mucho del culto de la aritmética. Los siervos más rapaces del capitalismo, los operadores de mercado de los bancos, son temibles aritméticos: con eso está todo dicho. Aquí estamos muy lejos del comunismo, amigos míos.

—No estás equivocada —puntualiza Sócrates—. Estamos en una linea divisoria. A mi derecha, una pragmática del número, que lo coloca en el comercio, los bancos, la opinión servil, las estúpidas mayorías numéricas. A mi izquierda, la ciencia formal del Número, que facilita la incorporación del individuo a un Sujeto universal, cuya destinación es hacer ver en verdad lo que del ser se expone al pensamiento. Tengo confianza en las matemáticas. No desaparecerán en su avasallamiento monetario y mercantil. Su estudio desinteresado da un impulso aéreo al Sujeto al forzarlo a dialectizar a propósito del ser de los números sin aceptar nunca, en el movimiento de esta dialéctica, que los números remiten a cuerpos visibles y palpables ni a símbolos sociales como la riqueza y la celebridad.

—¡Madre mía! —exclama Glaucón—. Usted sí que conoce a los matemáticos. Sin ninguna duda, ¡los “números” de los que hablan no son los del comercio! Son de una manipulación muy delicada. Si pretendemos, por ejemplo, haber encontrado un medio racional para dividir lo Uno, estallan de risa y se niegan tajantemente a creernos. Si, de todos modos, hacemos como si dividiéramos ese Uno, ellos lo multiplican otro tanto, para que jamás lo Uno se muestre bajo el aspecto, no de lo Uno que es, sino de una multiplicidad de partes.

—¡Los describes maravillosamente! —se regocija Sócrates—. Lo que te recomiendo es que les plantees la pregunta siguiente: “Admirables sabios, ¿a propósito de qué números discuten, que sean tales que lo Uno de lo que están constituidos sea absolutamente idéntico a todo otro Uno que imaginamos y no pueda diferenciarse de él, ni aunque fuese por una

diferencia infinitesimal?”. ¿Qué te responderían, a tu entender, nuestros queridos matematicones?

—Que ellos hablan de números a los que no tenemos ningún acceso, salvo por medio del pensamiento puro, y de los que es imposible servirse en otra parte que no sea el lugar que tal pensamiento constituye.

Orgulloso, a ojos vistas, de su joven discípulo, esta vez Sócrates le palmea el hombro:

—¡Impecable! Ves entonces que la aritmética superior nos es realmente necesaria. Nos fuerza, en tanto Sujetos orientados hacia lo verdadero, a servirnos del pensamiento puro.

—Ése es justo el efecto que me produce —dice Amaranta.

—Además —retoma Glaucón—, los tipos que tienen disposición para las matemáticas son excelentes muy rápido en las otras ciencias. Y en cuanto a los palurdos, si uno los fuerza a encarnizarse en la demostración de los teoremas y en los ejercicios, y bien, aun cuando en apariencia no les sirva para nada, de todos modos se puede ver que tienen el espíritu mucho más vivaz que antes.

—Perfecto. Por lo demás, el simple hecho de que la teoría de los números aventaje en dificultad intelectual a todas las otras disciplinas, tanto para aprenderla como para inventar nuevas soluciones, basta para que se imponga que todo el mundo la frecuente. Sin esta ciencia, ninguna esperanza de devenir un espíritu sutil.

—¡Lástima! —sonríe Amaranta.

—Asunto concluido —dice Sócrates frotándose las manos—. La teoría de los números, ¡obligatoria para todos los jóvenes! Pasemos a la segunda ciencia requerida en nuestro programa general de formación de la gente.

—Siempre es —gime Amaranta— la geometría.

—¡Diste en el blanco!

—La geometría, desde luego —aprueba Glaucón—. ¡En la guerra es esencial! Para hacer el plano de un campamento, sitiar plazas fuertes, desplegar un ejército o cerrar sus filas, en resumen, para todas las maniobras complejas que exigen las batallas y los desplazamientos, se ve enseguida la diferencia entre el que es bueno en geometría y el que no lo es para nada.

Sócrates pone mala cara:

—Con toda franqueza, para todo eso sólo hacen falta conocimientos muy elementales en cálculo y en geometría. Hay que considerar más bien la geometría en su totalidad, y en especial su parte más reciente y más difícil, con el fin de determinar si puede servir a la meta fundamental que es la nuestra: una aprehensión más fácil de la Idea de lo Verdadero. Porque, les recuerdo, descubrir todo aquello que obliga al individuo, desde que se incorpora a un Sujeto, a orientarse hacia el lugar donde está la parte del ser que dispensa una felicidad esencial, parte a propósito de la cual el único imperativo que pueda llamarse filosófico es el de tener al fin acceso a ella, tal es nuestra mira propiamente filosófica.

—Hemos vuelto aquí —dice Amaranta, con un dejo soñador— al motivo de la conversión.

—¡Claro que sí! ¡Exacto! Si la geometría nos fuerza a mirar de frente lo que del ser se expone al pensamiento, nos conviene. Si de lo que se ocupa es sólo del devenir, no nos conviene. La perspectiva que tienen de la geometría elemental muchos de aquellos que la utilizan oscurece esta cuestión. Los geómetras auténticos no me contradirán: la mayoría de las veces se propaga de esta ciencia una interpretación diametralmente opuesta a lo que constituye su verdadera naturaleza. Se habla de ella en términos en verdad ridículos, puesto que estrechamente dependientes de necesidades empíricas. No se hace más que esgrimir palabras sonoras como “duplicación”, “puesta al cuadrado”, “construcción a lo largo de una línea”, “adición de superficies”, y otras expresiones del mismo género, como si la geometría fuera sólo un montón de recetas para manipular con habilidad figuras sobre una superficie plana. Ahora bien, nosotros no cultivamos la matemática sino con vistas al pensamiento puro. Digámoslo incluso con más precisión: con vistas al pensamiento puro de aquello que existe eternamente, y no de aquello que, circunstancialmente, nace y desaparece.

—Está la fórmula de Goethe —dice con suavidad Amaranta—: “Todo lo que nace merece perecer”.

—Por una vez un poeta —responde Sócrates—, alemán por añadidura, habló bien, incluso si es al Diablo al que le atribuyó esta hermosa fórmula. Sustraída a la maldición del nacimiento y, por ende, consagrada a la

eternidad, la geometría orienta al Sujeto hacia la Verdad y le da forma a la parte analítica de la filosofía anunciando el movimiento por el cual volvemos hacia lo alto aquello que comúnmente dejamos vegetar en lo bajo.

—La conversión, siempre —murmura Amaranta.

—En todo caso, insistiremos para que ninguno de los habitantes de nuestro hermoso país comunista desatienda la geometría. Tiene además ventajas secundarias nada desdeñables.

—¿Cuáles? —pregunta Amaranta, de modo un poco agresivo.

—Las que enumeró Glaucón: la guerra y todo eso. Pero sobre todo, cuando se consideran los progresos de los saberes, sean cuales fueren, se constata una diferencia de todo en todo entre los científicos que estudiaron a fondo la geometría y los que la ignoran.

—Por lo tanto, vamos a prescribirles a los jóvenes el estudio de esta segunda ciencia, después de la aritmética —concluye Glaucón.

—Claro que sí —aprueba Sócrates—. Y la tercera es la astronomía, ¿no?

—Sí —dice Glaucón con entusiasmo—. Porque es la astronomía la que nos enseña en qué momento del mes y del año estamos. Y eso es sin duda necesario para el labrador, para el marino y el general en campaña.

—¡Cómo me haces reír con tus justificaciones prácticas! Me recuerdas a esos diarios en los que uno descubre, en un rinconcito, una noticia “científica”: alguien ha encontrado la solución de un problema de aritmética superior que había resistido durante tres siglos a los esfuerzos de los más grandes genios matemáticos.

—Eso lo sé —declara Amaranta, con los ojos como un dos de oro—. Es el teorema de Fermat, demostrado por el inglés Wiles. Lo leí en *Mujeres de hoy*.

—¡Una buena revista científica, sin duda! —sonríe Sócrates—. Tal vez hayas notado que, en ese tipo de circunstancias, el o la periodista dice invariablemente dos cosas. Uno: ni mi lector ni yo tenemos la más mínima chance de comprender lo que fuere sobre esto. Dos: por desgracia, no sirve para nada “en la vida concreta”. ¡Como si el pensamiento creativo no fuera concreto! Es más concreto que cualquier otra cosa. Por eso, querido

Glaucón, no debes tener miedo de tu público. Si la astronomía teórica no sirve para la cosecha de bananas o para mejorar los cambios de velocidades de las bicicletas, nos resignaremos a eso. Las ciencias que estamos seleccionando tienen una utilidad tan fundamental como difícil de representarse: purifican y reavivan, en cada sujeto, un órgano corrompido y oscurecido por nuestras preocupaciones ordinarias. Cuidar bien de este órgano es mucho más importante que lo que sería mantener abiertos día y noche los cien ojos del gigante Argos, si dispusiéramos de ellos, ya que sólo con este órgano tenemos el poder de mirar de frente una verdad. La gente que conoce la existencia de esta capacidad subjetiva no tiene necesidad de tus justificaciones prácticas. Los que ignoran todo de ella se desinteresan por completo de las ciencias de las que no se obtiene ninguna ventaja práctica. Es preciso, amigo Glaucón, que decidas a quién te diriges: ¿a los paladines del pensamiento puro o a los pragmáticos empedernidos?

—Ni a unos ni a otros, a decir verdad. Que tanto unos como los otros se las arreglen en cuanto al provecho que obtienen de tal o cual ciencia. Yo hablo, interrogo o respondo primero para mí mismo.

—¿Por qué no? Hagamos marcha atrás. No hemos seleccionado, después de la geometría, la buena ciencia.

—¿No es la astronomía?

—No de inmediato. Recuerda: hemos hablado de la geometría elemental, cuyos principales ejemplos escolares se extraen de la geometría plana: triángulos, círculos, cuadrados, parábolas… Todas esas figuras tienen dos dimensiones. Ahora bien, ¿qué son los cuerpos celestes estudiados por la astronomía? Objetos del espacio de tres dimensiones. Además, están en movimiento, de modo tal que se puede afirmar que tienen cuatro dimensiones, las tres del espacio y el tiempo que mide sus desplazamientos. Las cosas, a decir verdad, son aún más complicadas. Porque hay muchos tipos posibles de espacios, que pueden estudiarse en dimensiones cualesquiera, y no sólo en dos (el plano), tres (el espacio) o cuatro (el espacio-tiempo). Los matemáticos forjaron, para tratar estas cuestiones, conceptos muy generales, como el de variedades a *n* dimensiones, creación del genial Riemann. Se pueden citar también los espacios vectoriales topológicos, o los espacios fibrados, o los grupos de Lie… A fin de cuentas,

tienen ustedes objetos más fascinantes que el planeta Neptuno o la constelación del Cisne, objetos que asocian características topológicas, o de localización (vecindad, abierto—cerrado, recubrimiento, punto, interior—exterior…), con características métricas o de medida (distancia, tamaño…) y con características algebraicas o de cálculo (grupo fundamental, descomposición, isomorfismo…). Esos objetos son los más extraños y los más complicados de la disciplina reina de las matemáticas contemporáneas: la topología algebraica. Allí se encuentran los nudos, las superficies agujereadas o plegadas *n* veces, las hiperesferas, la banda de Möbius, la botella de Klein ¡y tantas otras maravillas! A ese nivel hay que situar el aprendizaje de las matemáticas para todos los ciudadanos sin excepción. La geometría del triángulo y del círculo no puede bastarnos.

—¿Pero qué deviene, en medio de esas construcciones abstractas, nuestra pobre astronomía?

—Hay algo que debes comprender bien: el único saber que eleva a un individuo a la altura del Sujeto que él es capaz de devenir es el que se refiere a esa parte del ser que mora en la invisibilidad de un retiro. La ciencia propiamente dicha es ajena a la simple particularidad sensible. Cierto es que, para el poeta que reside en cada uno de nosotros, las constelaciones que brillan en el firmamento, aunque tejidas en la materia sensible, son, en su orden propio, lo más bello y lo más sublimemente regular que hay. Sin embargo, sostendremos que no soportan la comparación con las constelaciones esenciales, las verdaderas constelaciones subyacentes a aquello que nos aparece, constelaciones cuya velocidad y cuya lentitud son verdaderas y apropiadas para verdaderas figuras, constelaciones que se mueven con exactitud, tanto según la relación que tienen entre ellas como según la relación que las vincula a sí mismas. La dificultad radica en que existe una aprehensión racional y analítica de todo eso, pero ningún saber que se pueda obtener en forma directa de lo visible.

—En ese caso, ¿para qué sirven las observaciones de los astrónomos, los inmensos catalejos, los radiotelescopios, los satélites enviados a las lindes del sistema solar?

—Los innumerables objetos del cielo deben servirnos de paradigmas para acceder al saber de la invisible Idea. Suponte que uno encuentra en las paredes de una gruta unos dibujos abstractos trazados con una mano genial por algún artista de nuestra prehistoria. Un matemático de hoy en día podría reconocer allí figuras de la topología algebraica y admirar su ejecución. Pero no concluiría de ello que se hace avanzar la teoría general de los espacios sólo con mirar esas obras maestras con la boca abierta. Del mismo modo, el verdadero astrónomo puede extasiarse ante las maravillas de nuestro universo sensible cuando descubre nuevas galaxias o graba el ruido de fondo, la traza ínfima de la explosión primordial cuyas consecuencias despliega con suntuosidad este universo desde hace miles de millones de años. Pero no creerá que ese éxtasis contemplativo, ni la adición de innumerables observaciones de este género, puedan equivaler por un solo instante a una teoría consistente y completa de lo que es en realidad este universo, tanto en su totalidad como en su detalle.

—Es Rousseau, mi querido Jean—Jacques, el que tiene razón, como siempre —arroja Amaranta—. Para pensar con precisión, dice, “dejemos de lado todos los hechos”.

—Por cierto, es planteando problemas, y no observando hechos, como estudiaremos la astronomía, del mismo modo que lo hacemos en los casos de la aritmética superior, la geometría elemental o la topología algebraica. Quedarse en los hechos visibles impide activar con utilidad aquello que, en un Sujeto, merece el nombre de pensamiento.

—Nos está hablando usted —se inquieta Glaucón— de un trabajo un poco sublime.

—El único que puede poner las ciencias al servicio del Sujeto—de—verdad.

—Pero de ese Sujeto sólo nos ha presentado un esbozo.

—Es que cada una de las ciencias que acabamos de identificar, considerada en sí misma, puede producir verdades, y no por eso deja de ser incapaz de pronunciarse sobre el ser de esas verdades.

—Podríamos descubrir, con todo —replica Glaucón—, más allá del recorrido sistemático de todas las ciencias, el elemento que les es común, lo que las constituye a todas juntas como un género del pensamiento.

Podríamos poner en evidencia, mediante una demostración rigurosa, la morada en que residen todas las ciencias. Así habríamos avanzado de manera significativa. Si no, habríamos hablado en vano.

—Sería un trabajo infinito y, en efecto, muy útil. Y sin embargo, querido amigo, una vez acabado el trabajo, no estaríamos aún sino en el preludio de la música que la filosofía se propuso tocar. Sólo habríamos hecho epistemología, lo cual no es gran cosa. Todo el problema radica en que los matemáticos y los científicos, por más grandes que sean, no son aún verdaderos dialécticos. Si bien las ciencias —como las artes, la acción política y la transferencia amorosa— son, sin duda alguna, necesarias, no son suficientes. Las verdades singulares son sólo el preludio de la filosofía. Sin ellas, por cierto, nuestra partición no tendría ni una nota. Pero sólo puede cantar el aire filosófico propiamente dicho aquel que es capaz de llevar a buen término una discusión dialéctica.

—Tengo la impresión de que volvemos a los parajes de nuestro cine cósmico —observa Amaranta.

—Me maravilla lo sensible que eres a las inflexiones de nuestro recorrido. Sí, una vez más estamos en la cuestión de lo que es empírico y de lo que se trata de pensar. La visión imita al pensamiento cuando, primero cautiva de las sombras del lugar sometido, del cine totalitario de las imágenes, luego evadida bajo la dirección de quien vuelve de lo alto, comienza —tanto la encandila el afuera— por no ver nada de nada. Va a ejercitarse en discernir primero, por la tarde, el reflejo de los árboles en el espejo de un estanque, luego las estrellas en el fondo de la noche, luego, al alba, los grandes pinos, los pájaros coloridos que vuelan, el azul del cielo, ¡y al fin el sol! Asimismo, cuando intentamos, en el ejercicio del dialectizar, sin la ayuda de las sensaciones, sólo recurriendo a los argumentos racionales, orientarnos hacia el ser propio de todo lo que existe, y cuando continuamos hasta el momento en que, por medio del pensamiento puro, hemos logrado construir un concepto de la Verdad, podemos decir que hemos llegado a los límites de lo pensable como el evadido de nuestra fábula llegaba a los límites de lo visible.

—¿Y es eso —pregunta Amaranta, ganada por el entusiasmo— lo que usted llama el proceder dialéctico?

—¡Desde luego! ¿Por qué el estudio de las ciencias, y en especial el de las matemáticas, constituye el preludio obligado de la dialéctica? Porque nos muestra, sin recurrir a las “evidencias” falaces de la experiencia inmediata, que existen verdades. Esa existencia de las verdades es el punto de apoyo necesario para construir un concepto de lo que son y en qué hacen excepción al régimen general de lo que aparece en nuestro mundo. Esa conciencia de la excepción—verdadera es el punto más alto al que puede llegar el pensamiento filosófico.

Contrariamente a su hermana, Glaucón, cada vez que le parece que “se recae en la metafísica” (tal es su expresión), vuelve a la resistencia instintiva de quien está tentado por el pragmatismo:

—Me encantaría ver las cosas como usted. No obstante, a menudo me parece que es casi imposible admitir su visión de lo que es. Al mismo tiempo me digo que, visto desde otro ángulo, es imposible no admitirlo. Por lo tanto, me fijo una moral provisoria: dado que no vamos a reglar esta cuestión de inmediato, que tendremos que hablar de ello muchas veces todavía, admitamos que tiene usted razón y pasemos del preludio al aire mismo. Hablemos de él con la misma determinación y la misma precisión que cuando se trataba solamente del preludio. Díganos en qué consiste la naturaleza de su famoso “dialectizar”, en cuántos géneros se divide y cuántos son sus caminos. Porque son esos caminos los que nos llevarán al término de nuestro esfuerzo viajero, allí donde se encuentra la culminación del viaje y por ende, para nosotros, después de veinticuatro horas agobiantes, ¡el reposo!

—En esa dirección, querido Glaucón, ya no tendrías los recursos para seguirme. Nada me faltaría de la obstinación requerida, ¿pero a ti? Sabe bien que tu intuición no tendría ya por objeto una imagen de aquello de lo que hablamos, sino lo Verdadero, tal cual… Al menos tal como me parece que es. No vamos a afirmar aquí, de manera dogmática, que el ser de lo Verdadero es enteramente conforme a la representación que tengo de él. Pero sostengo que se puede tener la intuición de que no es muy diferente y, con más firmeza aún, que sólo la potencia del dialectizar, excluyendo todo otro proceder, puede persuadir de ello al especialista de ciencias del que hemos hablado.

—¡Le concedemos, querido Maestro, ese dogmatismo atemperado! —sonríe Amaranta.

—Con todo, hay un punto que nadie nos vendrá a discutir. Es cuando decimos que existe un proceso de pensamiento, irreductible a las matemáticas, que, sea cual fuere el dominio propuesto, persiste en aprehender, al término de un proceso metódico, el ser propio de todo lo que existe en ese dominio.

—Así y todo, independientemente de su dialéctica —objeta Glaucón— hay una seria diferencia entre las técnicas banales y las matemáticas superiores.

—Digamos que las técnicas y los saberes corrientes son descriptivos o empíricos en el sentido siguiente: o bien versan sobre las opiniones y los deseos de los hombres, como en el caso de las presuntas “ciencias humanas”; o bien sólo se ocupan del devenir y la estructura de las cosas visibles —pienso en la geología, en la botánica o en la geología—; o bien sólo se dedican a enseñar cómo alimentar al ganado, hacer crecer las plantas, o incluso conocer las reglas de fabricación y de mantenimiento de los objetos manufacturados, lo cual incumbe a la tecnología. Del lado de las ciencias verdaderas, la física y, sobre todo, las matemáticas, de las que hemos dicho que aprehenden algo del ser en tanto ser, tenemos que advertir también que, en cierto nivel, al desplegarse sin tener necesidad de un pensamiento de su propio proceso, se parecen un poco al surgimiento de la Verdad en un sueño más que a la Verdad misma. No echan sobre sus propios resultados la verdadera luz, la luz del día. Se comprende la razón de todo esto cuando se observa, como ya lo hemos hecho, que dichas ciencias se contentan con hipótesis o con constataciones contingentes, a las que se declara intocables, a falta de poder ofrecer una justificación racional diferente del muy precioso valor de sus consecuencias. Ahora bien, si el valor intrínseco del principio es desconocido, y tanto el resultado como las mediaciones que a él conducen están, por eso mismo, tejidos de ignorancia, ¿se podrá llamar “ciencia”, con la tonalidad de saber incondicionado o absoluto que envuelve a esa palabra, al agenciamiento convencional, aun cuando fuera coherente, de todo eso?

—Pero sin duda son ciencias —refunfuña Glaucón—. No son ni simples descripciones ni observaciones dependientes de nuestra percepción sensible del mundo.

—¡Por cierto! Pero no por ello la filosofía, es decir, el dialectizar, deja de tener una mira singular que, si bien supone las ciencias, la distingue absolutamente de ellas. Es la única disciplina de pensamiento cuyo método consiste en eliminar, una por una, las hipótesis, con el fin de llegar al principio mismo y consolidar luego, por un movimiento descendente, la validez de esas hipótesis. Es la única que puede, en realidad, extirpar poco a poco al Sujeto del lodazal individualista bárbaro en el que está sumido y reorientarlo hacia su destino más alto. Y, por cierto, con vistas a esta difícil conversión, el dialéctico se sirve, como sostén y como compañía, de esas ciencias de las que hemos hablado. Pero la palabra "ciencia", tal como se la emplea habitualmente, es equívoca si se la utiliza, a la vez, para las matemáticas y para la dialéctica. Habría que encontrar una palabra que implique más claridad que "opinión" y más oscuridad que "ciencia", si se toma esta palabra en su sentido absoluto. Hace un rato, propuse abandonar "ciencia" y distinguir entre un "pensamiento analítico" —o matemático— y un "pensamiento dialéctico" —o filosófico—. Pero no creo que sea el momento de discutir sobre las palabras, ya que tenemos que examinar cuestiones especulativas que conciernen a las cosas en sí mismas.

—Sobre todo —dice Amaranta, entornando los ojos con un aire de astucia— si se admite, con Lacan, que "la palabra es la muerte de la cosa".

—Lo cual —retruca Sócrates— puede decirse también así: "Una vez puesta a la luz, la cosa es indiferente a sus nombres". En todo caso, mantengo mi clasificación. Hay dos grandes formas de actividad mental: la opinión, que tiene por objeto los devenires en un mundo determinado, y el pensamiento, que trata sobre el ser trasmundano. Cada una de esas formas tiene dos subformas. La opinión se divide en suposición y certeza, mientras que el pensamiento es analítico o dialéctico. También propuse relaciones entre todos estos términos, fundadas en su inscripción ontológica. El ser en tanto ser es a las modificaciones en un mundo determinado lo que el pensamiento es a la opinión. El pensamiento es a la opinión lo que el pensamiento dialéctico es a la certeza y lo que el pensamiento analítico es a

la suposición. En cuanto a los detalles de esta construcción y, en particular, a las deducciones ontológicas que la sostienen, hemos hablado un poco y no vamos a volver a ello: sería demasiado largo. Concentrémonos en el acto mismo del dialectizar. Llamamos "dialéctico" al que aprehende, a cada instante, el núcleo racional de su exposición al pensamiento. De modo inverso, ¿aceptas, amigo Glaucón, que declaremos que aquel que no es capaz de hacerlo no está en condiciones de pensar verdaderamente, en la exacta medida en que no puede dar razón de lo que supone que piensa, ni a sí mismo ni a los demás?

—¿Cómo podría no aceptar ese juicio?

—"Sí, sí, señor", ¡vamos! —dice Amaranta entre dientes.

Sócrates hace caso omiso del sarcasmo, que percibió a la perfección. Continúa:

—Sucede exactamente lo mismo en lo que concierne a lo Verdadero. Aquel que no es capaz de definir la idea de la Verdad distinguiéndola de manera racional de todas las demás, ni de abrirse camino, como un guerrero del concepto, a través de todas las sedicentes refutaciones, refutando esas "refutaciones" no como lo han hecho sus adversarios, en el registro de lo aparente, sino en el del ser—en—sí, y si por ende nuestro hombre no sabe atravesar esas trampas verbales oponiéndoles una lógica implacable, nadie podrá venir a afirmar que un tipo de este género conoce la Verdad en sí, ni ninguna otra verdad, por otra parte; se deberá incluso convenir en que, si manipula una apariencia de lo verdadero, sólo se trata de opinión y en modo alguno de pensamiento, ya sea analítico o dialéctico, de modo tal que la vida presente de semejante incapaz no es más que una somnolencia soñadora, y que incluso antes de despertarse en este mundo se habrá encontrado en el mundo de los muertos para dormir allí eternamente.

—¡Una frase más de nuestro Sócrates a la que nadie puede resistir! —exclama Amaranta, en verdad emocionada.

—Supongamos ahora, queridos míos, que tanto a uno como a la otra les llega el turno de tener hijos, que los alimentan y los educan. Supongamos. —¡Dios no lo quiera!— que, como consecuencia de circunstancias nefastas, esos hijos se transforman en unos embrutecidos cabales, de los que ustedes mismos dirán —a más justo título que cuando se lo dice de la diagonal del

cuadrado— que son totalmente irracionales. No pienso que aceptarían ustedes que tales jóvenes llegaran a ser jefes de Estado y principales responsables de las decisiones más importantes, ¿no?

—Duro de tragar sería tener que despreciarlos —dice Glaucón— ¡porque amaríamos a esos embrutecidos, a nuestros hijos! Pero así y todo, creo que les buscaríamos un destino razonable, un trabajo limitado, sin duda, pero interesante.

—He aquí por qué, en la raíz y antes de este género de catástrofes, se consagrarían ustedes a educar a sus hijos de modo tal que pudieran, al menos, interrogar y responder, sea cual fuere el tema, en conformidad con las exigencias del pensamiento puro. Lo cual quiere decir, en términos concretos, que sabrían, en tanto padres, que la dialéctica es la coronación de todos los saberes y que no se puede poner ningún otro saber por encima de ella. Es así como llegamos al término de nuestra discusión en cuanto a lo que conviene enseñarle a la gente de nuestro país comunista si queremos que todos puedan ocupar, cuando les llegue el turno, las más altas funciones dirigentes.

—¡Ésa sí que es una conclusión familiarista con pelos y señales! —declara Amaranta—. ¡Me deja de una pieza! Encima no es nula, lejos de eso. Toda la gente que conozco se queja de que, cuando un tipo y una tipa discuten, los argumentos vuelan muy bajo. Y con los chicos, imposible discutir correctamente. Sócrates nos lo demuestra: la dialéctica es el secreto de la paz de las familias. ¡Chapó! Podríamos…

—¡Buehh! —interrumpe Glaucón—. Pero entre el programa abstracto y las realidades concretas hay un abismo. ¿Cómo hacer circular en la masa todos esos saberes, incluyendo la dialéctica?

—Para que toda la gente llegue a la convicción de que es la Idea, en el sentido en que la comprendemos, la que debe reglar el devenir del país, hay que asumir y controlar los resultados de la educación general, aquella cuyos principios, e incluso algunos detalles, hemos determinado esta noche y esta mañana. Supondremos adquiridas, por ende, todas las cualidades hacia las cuales orienta esta educación a las amplias masas, y cuya determinación filosófica no es más^que la síntesis. Después de todo, nuestro programa es muy simple: cualquiera, sin excepción, puede y debe devenir filósofo. Sin

lo cual, por lo demás, la pretensión universalista de la filosofía tiene muy poco sentido. Para ese programa, les recuerdo, la virtud principal, la que permite mantener hasta el final las exigencias del recorrido, es el valor.

—Justamente —se inquieta Glaucón—, yo me preguntaba cómo superar las diferencias de memoria, y también las desigualdades en materia de robustez personal, esa firmeza que hace que uno le tenga amor al trabajo en todas sus formas.

—Sí —dice Amaranta—, no olvidemos que nos hemos propuesto abolir toda diferenciación social entre el trabajo manual y el trabajo intelectual.

—¡Es un punto capital! —aprueba Sócrates—. Si todo el mundo debe llegar a ser dialéctico, ¡nadie debe caminar con una sola pierna! Quiero decir: activo para una cosa, perezoso para la otra. Hoy en día, uno conoce gente dispuesta a caminar treinta kilómetros, si es preciso, para ver pasar en un minuto una carrera de bicicletas, apasionada por los duros ejercicios de la caza y de la navegación a vela, capaz de reemplazar una pata de la mesa o de hacer crecer hermosos tomates, francos y valerosos a su manera, pero que se quedan mudos como un poste cuando se tratan temas intelectuales, no van nunca al teatro y sólo leen el resultado de las carreras de caballos o el boletín meteorológico. Por otro lado, uno conoce especialistas de biología celular o gente invencible en una justa sobre el adjetivo posesivo en la obra de Sófocles que habla de ello en abundancia con sus colegas, está abonada a la ópera, lee las revistas culturales de izquierda y defiende, a veces con valentía, los derechos de los obreros de origen extranjero, pero es absolutamente incapaz de cavar una trinchera, de reparar una moto o de mantener un fusil. No se puede universalizar la filosofía mientras persista esta cojera.

—¡Es lo mismo cuando se trata de la Verdad! —exclama Amaranta—. ¡Hay una caterva de cojos! Se podría decir, incluso, Sujetos del tipo “no tiene más que una pata”. Conozco muchísimos. Proclaman que odian la mentira, pero no les molesta para nada decir un montón de estupideces ni repetir opiniones sacadas del fango. Se complacen en su ignorancia como cerdos en el estiércol. El padre Lacan tenía mucha razón en decir que la ignorancia no es una falta sino ¡una pasión! Después de todo, sería mejor que mintieran un poco más y que ignoraran un poco menos.

—Un balance difícil —sonríe Sócrates—. Algo es seguro: hay que producir lo más temprano posible los equilibrios necesarios entre todas las aptitudes de los individuos. A los niños les gusta correr, saltar, pelearse, indignarse contra la injusticia… No soportan la delación ni la vanidad, ¡eso está muy bien! Lo mejor es entonces cargar las tintas por el lado de la aritmética, de la geometría, de la astronomía, de modo tal de abrirlos lo más pronto posible a la dialéctica. En cuanto a la forma de la enseñanza, es mejor…

—Sobre eso tengo una idea —interrumpe Amaranta—: ¡Abajo el pensamiento despótico! Eso es el cuartel, el aburrimiento y el blablablá. Al cabo de cierto tiempo, todos los niños, sin excepción, tienen que llegar a estudiar porque les gusta tanto o más que subirse a los árboles, mirar a los cantantes en la tele o darse besitos en los rincones. Si no, ¡estamos en la ruina!

—Tienes razón, después de todo —admite Sócrates—. ¿Se puede ser libre de un lado y de pronto esclavo, tan sólo porque se está en edad de ir a la escuela? Cuando se fuerza a alguien a transportar día tras día piedras pesadas, se habla de trabajos forzados: es un castigo horrible y vano. ¿Y se seguiría, en la enseñanza de las ciencias y de las artes como preparación para la potencia de la Idea, el modelo de los trabajos forzados? Es absurdo por completo. Las lecciones que se hacen entrar por la fuerza en el individuo no pueden modelar un sujeto.

—¡Bravo! —grita Amaranta.

—Jóvenes —prosigue Sócrates—. No se sirvan jamás de la violencia hacia los niños cuando se trata de los saberes. Que la educación sea tan libre y apasionante como los juegos. Incluso más, como lo desea Amaranta. Les corresponde a los maestros encender en nuestros pequeños la chispa creadora que todos llevan en sí. Sólo en ese clima de libertad activa encontrará cada uno el camino que le es más natural hacia la dialéctica. Es dialéctico aquel cuyo pensamiento es capaz de una visión de conjunto. Pero hay, para un estado dado del mundo, una infinidad de caminos para construir una visión de conjunto de ese estado. La educación no es nada si no le da a cada uno los medios para elegir el camino más seguro para él,

con el fin de que, con la ayuda de las circunstancias y en tanto Sujeto, devenga el dialéctico que en tanto individuo es capaz de devenir.

—Pero —pregunta Amaranta— ¿no está corrompido el dialectizar por los seudodebates en la tele, los "filósofos" de pacotilla, los sondeos, todo eso? La discusión generalizada sobre cualquier cosa, la gente que chatea por Internet y todo ese tipo* de desbarajustes ¿no establecen una sólida dictadura de la charlatanería y de la opinión?

—Me comprometes a hacer uno de mis famosos desvíos. Imagina a un niño adoptado por gente muy rica, cuya vida, apacible y ociosa, se desarrolla en medio de una manada de aduladores y de parásitos. Sus padres adoptivos le disimularon con mucho cuidado que sus padres biológicos eran pobres obreros a los que una pareja estéril de ricos burgueses les arrancó, prácticamente, su hijo, cuando esos desdichados, enfermos de gravedad y sin una moneda, ya no sabían qué hacer sólo para seguir viviendo con el niño en la más completa miseria. Mientras ignora esta mentira, el niño adoptado respeta, mal que bien, al menos en las cosas esenciales, a aquellos que cree son sus padres biológicos. No confía demasiado en los jóvenes aduladores cínicos que quieren aprovecharse de él. Pero he aquí que se entera de la impostura parental. Resulta de ello que, desorientado, separado demasiado tiempo de la verdad de sus orígenes como para definir una conducta racional, convencido de que la ley aparente es una mentira, el adolescente en que se ha convertido corre el gran riesgo de que lo seduzcan, al menos por un tiempo, las máximas nihilistas del goce inmediato y del *no future* propagadas por sus compañeros y compañeras.

—¿Pero qué relación con la corrupción de la dialéctica? —se asombra Amaranta.

—Tenemos desde la infancia algunos principios en lo que atañe a la justicia. Esos principios son como padres, en el sentido en que nos instruyen acerca de lo que es conveniente hacer y, aun si estamos lejos de aplicarlos siempre —así como no obedecemos siempre a los padres—, tenemos por ellos un verdadero respeto. Hay también, por supuesto, otras máximas de acción, opuestas por completo a los principios, a menudo mucho más seductoras, que nos tientan y nos atraen, pero en lo esencial resistimos a ellas porque, con todo, son los principios primeros, a los que

podemos llamar paternos, los que en general prevalecen. Supongamos, sin embargo, que uno le pregunta con insistencia a un joven de dónde provienen sus principios de justicia, cuál es ese famoso Padre que se los enseñó, que uno se burla de tal “paternidad”, la refuta de mil maneras, y que acosa al pobre joven, o a la tierna joven, de modo tal que poco a poco los fuerza a pensar que lo justo, tal como ellos se lo representan, no es más justo que lo injusto, que aquello de lo que están persuadidos es verdadero bien podría ser falso, que todo es fluctuante y relativo en este mundo, y así sucesivamente. Entonces, el respeto que tenían desde la infancia por principios firmes corre el gran peligro de hacerse trizas; ya no reconocerán el parentesco que sentían entre esos principios y su capacidad para devenir verdaderos Sujetos. Toda su experiencia se volverá confusa. Al no saber más a qué santo encomendarse, van a seguir las máximas seductoras de los aduladores y de los parásitos que los rodean, y a confundir, de una vez para siempre, la dialéctica con la charlatanería y la opinión.

—En suma, ¡usted disculpa a los falsos dialécticos de hoy en día! —exclama Amaranta—. Los desorientaron y los corrompieron, pero al principio no eran tan malos.

—La convicción comunista es que el hombre es bueno y que son las patologías de la sociedad, de la familia y del Estado, en resumen, las malas políticas, las que lo corrompen.

—¡Eso suena igualito a Rousseau!

—¡Así es! Por eso nuestros falsos filósofos nos provocan más piedad que horror.

—Todo esto es pura digresión, permítame que se lo diga —sermonea Glaucón—. Yo querría un programa educativo preciso.

—¡Ah, pero por supuesto! —dice Sócrates, con buen humor—. Después de la educación de base de la que hemos hablado, literatura, música, aritmética elemental, lenguas, deporte, etc., que durará diez años, haremos que todos los jóvenes vuelvan a descender a lo que equivale a nuestro famoso cine subterráneo para que cumplan allí con todas las funciones posibles, incluyendo las más duras —peón(a), leñador(a), cajero(a), mensajero(a), soldado(a)…—, con la única meta de sumar a nuestra política a los rezagados, a los ignorantes, a los extranjeros, para que nadie —y digo

bien, nadie— se estanque en el agujero de las imágenes, y para que todos comprendan, en el gran viento del mundo, lo que es la vida cuando la Idea ilumina su destinación y su fuerza. Seguirán siendo jóvenes obreros de la Idea visible durante cinco años. Luego, durante diez años más, ejercerán su pensamiento analítico: matemáticas superiores, física teórica, astronomía, hasta que dominen sus resultados más recientes. Entonces, durante cinco años, construirán en su espíritu la síntesis dialéctica de todo eso, y todos serán filósofos.

Amaranta pone mala cara:

—No serán muy jóvenes.

—Tendrán más o menos 30 años. Habrán llegado al final de lo que hace que un individuo tenga las mayores chances de incorporarse a uno o a varios procesos de verdad y devenir así un Sujeto. Podrán alzar su mirada sobre todo lo que existe, hacia aquello que, al revelar el ser que subyace a esa existencia, es como su luz latente. Orientados por esa luz afrontan, cuando les llega su turno, las dificultades que imponen, en política las funciones dirigentes. No tienen en cuenta sino el bien público y no consideran esa actividad como un honor, sino como un deber indispensable. Sólo aprovechan su lugar, por lo demás provisorio, para reforzar aún, con su ejemplo, la educación de sus sucesores, aquellos que, una vez llegado su turno, serán empleados de la guardia suprema de la política comunista, sean cuales fueren las circunstancias.

—¡Dirigentes ejemplares! —exclama Glaucón.

—Dirigentes y dirigentas —corrige Sócrates—. Nada de lo que decimos concierne más a los hombres que a las mujeres, acuérdate de eso de una vez por todas.

—Es así —encarece Amaranta— como la palabra “dirigente” designa funciones a las que todos los habitantes del país son llamados sin excepción, y como esa palabra no tiene entonces ni sexo, ni color, ni clase social, ni ninguna determinación predicativa de ese género.

—La edad, con todo —observa Glaucón—. Uno ya tiene 30 años cuando comienza a estar de guardia en el campo político. ¡Ni tú ni yo seríamos aún juzgados capaces de eso!

—En todo caso —concluye Sócrates—, creo que ya hemos dicho lo suficiente por el momento sobre la educación que conviene a nuestra quinta política y sobre el tipo humano que le corresponde. ¿Una pequeña pausa, tal vez?

Todo el mundo aprueba y comienza a beber en seco.

XIII. Crítica de las cuatro políticas precomunistas
1. Timocracia y oligarquía
(541b—555b)

CUANDO TERMINA la pausa, todo el mundo, con ayuda de las bebidas y de algunas siestecillas, se ha sobrepuesto al cansancio ocasionado por los largos desarrollos metafísicos o científicos y por la tensión constante de la construcción filosófica. En plena forma, Sócrates, con una taza de leche con miel en la mano, recapitula los rasgos fundamentales de una colectividad pública puesta bajo el signo de la justicia, o sea, los rasgos de la quinta política:

—Sí se gobierna el país a partir de la perfección política tal como la hemos ideado, se podrá admitir, por ejemplo, que los niños y, en términos más generales, aquello que atañe a la educación intelectual y física dependan de un colectivo mucho más amplio que la familia. Asimismo, todas las prácticas importantes serán desprivatizadas y asignadas a la existencia común, ya sean guerreras o pacíficas. Según nuestras reglas políticas, en permanencia cuando la guerra es inevitable, pero con la mayor frecuencia posible en tiempos de paz, aquellos y aquellas que están en edad de combatir o de militar por nuestros ideales en tierras inhóspitas vivirán en casas del pueblo en las que no poseerán nada propio en absoluto. Porque todas las cosas deben pertenecer a todos los humanos. Contrariamente a los atletas profesionales que son encumbrados en nuestros diarios y cobran primas fabulosas, nuestros ciudadanos—soldados reciben del colectivo político lo que es indispensable para vivir con cierto confort y se consagran por entero a desarrollar sus talentos en todos los registros de la creación,

con tanta más intensidad cuanto que hacen que se correspondan con el crecimiento y el esplendor del colectivo comunista.

Amaranta toma la ocasión por el copete:

—¡Es curioso, con todo! Resume usted en algunas frases límpidas aquello cuya primera exposición le tomó una noche entera de discursos a veces embrollados, si me permite esta insolencia. ¿No debería haber comenzado por lo que acaba de decir?

—Mi querida Amaranta, cuando dirijas tan bien que mal una tropa de cinco niños, continuando con tu trabajo, sabrás hacer la distinción entre el método de indagación, que utilizamos esta noche para construir y resolver un problema nuevo, y el método de exposición, que utilizo esta mañana y que sólo apunta a transmitir conclusiones ya demostradas. Glaucón y tú deberían, más bien, recordarme en qué momento exacto de nuestra sesión hemos tomado el camino que nos ha llevado al punto en que estamos. Quisiera, en efecto, retroceder hasta esa encrucijada para recorrer con ustedes, esta vez, el otro camino, aquel del que nos hemos desviado entonces. Después de lo cual podremos dormir, con la seguridad de haber sido exhaustivos.

Glaucón, que adora los resúmenes, las clasificaciones y los dilemas, ve allí la ocasión para calzar una de esas intervenciones un poco maniáticas cuyo secreto guarda:

—¡Me acuerdo de esa encrucijada, Sócrates, como si todavía estuviéramos atascados ahí! Usted acababa de decir que, si se determina la excelencia de una política, se lo hace también respecto de las políticas que tienen menor valor. De esas políticas, decía, que van de lo mediocre a lo malo, existen cuatro formas. De tal modo que en total, con esta que estamos identificando, pensamos en un dominio en que se reconocen cinco posibilidades. Recuerdo haberme dicho entonces que esas cuatro políticas, a las cuales usted oponía la suya, eran las que todos conocemos. La primera, la más famosa, es aquella en la que se ilustraron los imperios y cuyo principio fundamental es el honor militar. Yo soñaba incluso con encontrarle el nombre abstracto que le falta, algo así como "timocracia", o "timarquía". La segunda política valida la autoridad de un pequeño grupo de gente rica y se la llama "oligarquía". La tercera es la que reposa en las

decisiones mayoritarias del pueblo reunido, su nombre es “democracia”. Y la cuarta es la dictadura caprichosa de un solo hombre que…

—O de una sola mujer —interrumpe Amaranta, con gracia—. Recuerda que para Sócrates, con tal de que haya ahí filosofía, hombre o mujer es lo mismo.

—¡Bah! —gruñe Glaucón—. En todo caso, el nombre es “tiranía”.

—¡Perfecto! —dice Sócrates—. La tiranía es sin duda la última enfermedad del cuerpo político. Pero todavía no me has dicho dónde bifurcó el encadenamiento de nuestro diálogo.

—Antes de que usted mismo expusiera la clasificación de las políticas, Polemarco y mi hermana se le echaron encima con una pregunta verdaderamente difícil. Para responderla, pasó usted a otra cosa a propósito de las mujeres, los hijos y la familia, y eso llevó horas. Por ese motivo, nuestro discurso llegó aquí donde está.

—Con tu memoria de elefante, me pasas el balón exactamente al punto en que, en la noche, cambiamos de orientación. Lo pillo al vuelo. Partamos de una observación de sentido común: a cada comunidad política le corresponde un tipo humano particular. Me ampararé en este punto en el poeta de los poetas, nuestro Homero nacional. Recuerdan que se le pregunta a Ulises:

> Dime cuál es tu raza y cuál es tu patria,
> pues ni roca ni encina te han dado la vida.[*]

Los lugares de donde provienen los Sujetos no son ni los árboles ni las piedras, sino la patria, el país, la comunidad política. Por ende, si hay cinco grandes formas políticas, tiene que haber también cinco grandes tipos de organización subjetiva a las que pertenecen, según su proveniencia, los individuos singulares. En lo que concierne al Sujeto que se origina en nuestra política —el aristocratismo igualitario—, ya hemos escrutado su complexión y hemos desplegado todos los argumentos necesarios para su calificación: es justo-según-la-Idea.

—Según la Idea. Nada más —dice con gracia Amaranta—, pero nada menos.

—Examinemos ahora los cuatro tipos subjetivos correlacionados con las otras cuatro políticas. Con mucha atención, uno después del otro. Comenzaremos por la que Glaucón bautizó “timarquía”: allí el Sujeto se obstina en el honor y la victoria. Luego vendrán el Sujeto oligárquico, el Sujeto democrático y el Sujeto tiránico. Veremos cuál es el más injusto de los cuatro, el que merece ser identificado como la negación absoluta de nuestro justo-según-la-Idea. Entonces tendremos una visión acabada de las relaciones entre, por una parte, la pura justicia y la pura injusticia, y, por otra, la felicidad y la infelicidad. Podremos concluir nuestra inmensa conversación, ya que tendremos los recursos para decidir si es preciso, como Trasímaco lo sostuvo ayer por la noche con su brío habitual, seguir el camino de la injusticia, o si es al de la justicia al que nos conducen los argumentos de esta mañana.

—Así —observa Amaranta— verificaremos el principio suyo según el cual, en un proceso de pensamiento, sólo el acabamiento crea una nueva medida.

—¡Me impresionas!

Impresionado en verdad por la jovencita, Sócrates marca una pausa. Luego:

—Para poner de nuestro lado todas las chances de éxito en el proceso intelectual de creación de una nueva medida política, vamos a proceder como lo hemos hecho precedentemente: ver las cosas en grande antes de abordar las miniaturas, interrogar las costumbres de las comunidades políticas antes de juzgar las de los individuos.

—¿No vamos a quedarnos dando vueltas? —se inquieta Glaucón.

—¡Pero no! Vamos a comenzar por tu timarquía, luego haremos el retrato del individuo que se le asemeja, el “timarquiano” o “timócrata”. Y lo mismo en el caso de los otros tres: nuestro pensamiento irá del lugar político formal al Sujeto que allí se constituye.

Entonces Amaranta, siempre curiosa, si no reacia:

—¿Pero por qué comenzar por la timocracia? ¡Es completamente arbitrario!

—¡Buena pregunta, hija! —exclama Sócrates—. Para eso hay una razón muy fuerte, pero difícil de comprender: es que la timocracia es la forma colectiva que surge directamente de nuestra quinta política. Es su primerísima corrupción. En consecuencia, tiene prelación sobre las otras tres.

—¿Después se va de mal en peor?

—Exacto.

—¡Esa génesis es bien misteriosa! —dice Glaucón en apoyo de su hermana—. ¿Cómo puede surgir la imperfección de lo que es conforme a la Idea? No lo veo en absoluto.

—La teoría de las transiciones es siempre lo más difícil. De todos modos, intentemos. Un punto de partida muy simple consiste en reafirmar lo que uno de los nuestros llamó “la primacía de las causas internas”: un cuerpo político sólo se altera si una suerte de guerra civil opone a las facciones internas de ese cuerpo unas a otras. Por más extendido o, por el contrario, por más limitado que sea el grupo de los dirigentes reales, mientras tengan la misma visión de las cosas, el cuerpo político permanece inquebrantable. A partir de ahí, querido Glaucón, si una comunidad soldada por nuestra quinta política puede, sin embrago, quebrarse, es porque el espíritu de guerra civil ganó y dividió a los dirigentes, incluyendo a los militares, y ha hecho que se enfrentaran unos con otros.

—¿Pero cómo es posible? ¡Nuestros principios racionales imponen prácticamente la unidad de la visión política!

—¡Así es! Nuestra discusión atraviesa un pasaje difícil. Creo que, como el viejo Homero al principio de la *Ilíada*, nos vemos reducidos a suplicar a las Musas que nos confíen un gran secreto: el origen de las guerras civiles, que es como decir el origen de la negación que habita a todo existente, por más perfecto que sea.

Amaranta, a quien le gustan los momentos difíciles, no se priva de agravar el que están sobrellevando:

—A juzgar por el número de poetas insípidos, historiadores mentirosos y bailarines pegados al suelo, ¡no es tan fácil seducir a las Musas!

—Y bien —replica Sócrates—, voy a suscitar a esas jovencitas melodiosas, vivas en mi palabra, como si hablaran y jugaran con nosotros,

pero con la gravedad de los versos clásicos.

—¿Qué nos van a contar? —pregunta Glaucón, muy excitado.

—Escuchen, jóvenes: “Es difícil quebrar un cuerpo político como aquel cuya forma habéis compuesto. Pero, como hace poco ha dicho Amaranta, cuando citó a Goethe, todo lo que nace merece perecer. En consecuencia, vuestra composición política no tendrá una duración indefinida. Ella también terminará por descomponerse. ¿Por qué? Por razones de aritmética y de demografía. El recuento de sus partes, o barrios, en correlación con la fecundidad de las parejas, se desreglará poco a poco. Sabemos, en efecto que, tanto para las plantas como para los animales, tanto para los hombres como para los dioses, hay números que reglan el ciclo vital y la perpetuación de las figuras esenciales. En el caso de los dioses, todo está en espejo con un número infinito perfecto. En cuanto a la especie humana en el caso más acabado, el del cuerpo político que estáis formalizando las cosas son mucho más inciertas. El número de base es el seis. Seis vale en efecto, dos veces tres; es por ende el producto de la perfección masculina —el dos —, emblema de la separación o de la abstracción simbólica, y de la perfección femenina —el tres—, emblema de la producción o de la intuición creadora. Por eso la figura perfecta de la fecundidad se compone de seis vivientes: una mujer, un hombre y cuatro hijos. Se atribuye a tales conjuntos un número nupcial que, para marcar el fin de toda soledad, es siempre superior a uno. Se llama idea del número nupcial no a ese número mismo, sino al que resulta de ese número, tomado primero según su femineidad latente, es decir, triplemente reiterado o elevado a la potencia tres, y luego según todo el resto del conjunto nupcial, o sea, el principio masculino y los cuatro hijos, lo cual da cinco veces el número”.

—Si lo sigo bien —dice Glaucón, muy concentrado—, suponiendo que n es un número nupcial, su idea es $n^3 + 5n$.

—Exactamente —comenta Sócrates—. Y su perfección ideal proviene del hecho de que es siempre divisible por seis, el número de base.

—¿Sea cual fuere el número n?

—¡Glaucón! —sonríe Sócrates—. ¡Interrumpes dos veces a las Musas! He aquí lo que ellas responden: “Sí, sea cual fuere el número nupcial n, su idea, $n^3 + 5n$, es divisible por seis. Puedes, querido interruptor, demostrarlo

por recurrencia sobre *n*. Sin embargo, es conveniente, para la perennidad de vuestra comunidad política, que, en un barrio cualquiera de esa comunidad, el número de los conjuntos nupciales sea él también un múltiplo del número de base, seis. Y además que haya un número nupcial particular, que se llama el Iris del barrio, tal que su idea sea igual al número total de los conjuntos nupciales que, digámoslo otra vez, son unidades de seis miembros: dos padres y cuatro hijos. Porque todo número político debe presentarse también, si la ley es igualitaria o comunista, como un elemento de aquello de lo cual él es el número".

—En todo caso —dice Glaucón—, noto que los dos, el número total de los conjuntos nupciales y la idea del número nupcial que es el Iris del barrio, son divisibles por seis.

Las Musas suscitadas por Sócrates no se dejan interrumpir por esta justa observación y continúan con su discurso. Se dirigen en silencio hacia una pizarra negra gigantesca y salmodian, escribiendo con tiza malva, las consideraciones siguientes:

—"Si N es el número total de los conjuntos nupciales de un barrio, y si *n* es el número nupcial que es el Iris, o sea, aquel cuya Idea se iguala al todo, entonces $n^3 + 5n = N$, lo cual también se puede escribir: $n (n^2 + 5) = N$. Resulta de ello que el número Iris *n* es un divisor del número total N, así como lo es el cuadrado del número Iris más cinco. Es aquello por lo que los camaradas responsables de la extensión de los barrios deben preocuparse con obstinación, y que, un día u otro, en los siglos de los siglos, olvidarán: que el número de los conjuntos nupciales de un barrio y los números nupciales atribuidos a esos conjuntos deben ser tales que puedan realmente existir un número Iris y su Idea adecuada al todo. La regla de la divisibilidad por seis es tan simple, y su vínculo con los símbolos sexuales dos y tres tan evidente, que el riesgo de olvido es muy débil. No sucede lo mismo con la sutil vinculación entre los números nupciales y el número total de los conjuntos que ellos nombran, vinculación representada por la Idea del número Iris. Supongamos, por ejemplo, que el número de conjuntos nupciales de un barrio es 150. Entonces, la Idea del número 5, que se supone nupcial, es 5^3+ 5*5, o sea, 125 + 25 = 150, y 5 es sin duda el número Iris del barrio. Pero imaginemos que los camaradas responsables no

atribuyeron el número 5 como número nupcial, ¿qué va a ocurrir? El barrio estará desprovisto de todo Iris. Otro ejemplo: los responsables fijaron de manera atolondrada el número aceptable de conjuntos nupciales del barrio a 78, que es, por cierto, divisible por 6, ya que se tiene 78 = 6*13. Luego, llevados por el culto dogmático del 6, sólo atribuyeron como números nupciales múltiplos de 6. Creían hacer bien las cosas, ¡bendecían así la fecundidad nupcial con el número esencial del sexo! ¿Pero qué ocurre? Si $n^3 + 5n = 78$, lo cual requiere que n sea Iris, se tiene $n (n^2 + 5) = 78$. Pero si n es divisible por 6, o sea, $n = 6q$, se va a tener $6q (36q^2 + 5) = 78$. O sea, simplificando por 6, $q (36q^2 + 5) = 13$, lo que es totalmente imposible. Porque, siendo 13 un número primo, o bien q, divisor de 13, es igual a 1, lo que da 41 = 13,o bien q = 13, lo que da 79.157 = 13, algo aún más monstruoso De tal suerte que el barrio estará privado de todo Iris”.

“Tales son, en una larga travesía, las omisiones y los errores que privarán a vuestra comunidad política del equilibrio astral cuya única garantía es la existencia, barrio por barrio, de un número Iris. El primer síntoma de la decadencia será la aparición de una vasta corriente de opinión que privilegiará los juegos espectaculares, la idolatría deportiva, las desventuras sexuales de las estrellas, las emisiones de televisión para *voyeurs* analfabetos, en detrimento de todo lo que pertenece al pensamiento: ciencias deductivas y experimentales, amores intensos, organización política igualitaria, desplazamiento artístico de la línea de división entre lo formal y lo informe… Las nuevas generaciones se aficionarán al consumo inmediato, a las vanidades superficiales, al culto amorfo del no-ser. Sobre ese mantillo subjetivo crecerán las flores rutilantes y capciosas de la desemejanza reivindicada, de la pequeña diferencia egocéntrica, del desacuerdo a la vez furtivo y violento, y, finalmente, del deseo de que se instale la más abyecta desigualdad”.

—¡Qué elocuencia dramática en estas Musas! —admira Amaranta.

—Por cierto —dice Sócrates, con su voz corriente de barítono—bajo— ¡nadie espera de ellas que charlen como cotorras!

—Y luego, ¿qué ocurrirá? —pregunta Glaucón, jadeante.

—Escuchemos un momento más el discurso de las Musas: “Ese deseo de desigualdad, tal como lo demuestra la experiencia histórica, engendra

umversalmente el odio y la guerra. El cuerpo político tiende a escindirse. Por un lado, están aquellos que adoptan el provecho como norma. Apoyándose en un estado de cosas ya degradado en numerosos países vecinos, acumulan, más o menos en secreto, dinero, tierras, objetos de arte, acciones, obligaciones, letras de cambio… Opuestos a esos nuevos ricos, están aquellos que conservan, pero sin gran energía, la idea de que sólo hay verdadera riqueza del lado de aquello de lo que un sujeto es capaz, e intentan salvar la idea comunista y la organización civil que le corresponde. El conflicto estalla con toda claridad, la unidad política del país se quiebra. Son los inicios de una despiadada lucha de clases, con grandes violencias. Pero el nervio mismo de esa lucha se distiende poco a poco. Porque la guerra civil acarrea en ambos lados, so pretexto de necesidades militares, la constitución de camarillas dirigentes, en apariencia enfrentadas una con otra en la situación vista día a día, pero que, contaminadas por la embriaguez de la autoridad y el culto de la fuerza brutal, comparten, en el fondo, la misma convicción desigualitaria. Sobre esa base, y estando ya el pueblo agotado de esas interminables y sangrientas peripecias, se llega forzosamente a un compromiso funesto: el reparto de las tierras, las casas y el dinero, en resumen, la restauración, en provecho de ambas camarillas, de la propiedad privada. Esa gente que toma entonces el poder y que consideraba a todos los otros, en los tiempos del antiguo orden comunista, como libres amigos y militantes de la misma causa, ya no tiene en mente más que el mantenimiento de su dominación y el avasallamiento general de un pueblo al que trata como si sólo estuviera compuesto por clientes o por servidores. Al mismo tiempo, esos dirigentes de la nueva especie, al conservar el monopolio de la guerra y de las armas, separan por entero ese monopolio de la vida colectiva común y corriente, y crean así una máquina de Estado apta para el combate pero sustraída a todo control popular. Así nace una comunidad política de un nuevo género, de algún modo intermedio entre el comunismo y la oligarquía”.

Entonces las Musas se callan y, con su voz banal, Sócrates termina por amueblar el silencio que, después de tanta solemnidad casi mística, se estableció por largos minutos en la sala suavemente iluminada por la declinación de la mañana.

—¡La quinta y la segunda política! ¡Comunismo y oligarquía! Es una extraña mixtura. Y sin embargo, es eso lo que se habrá visto surgir hacia el fin de las tentativas comunistas burocratizadas, en Rusia o en China, en el final de un siglo mal avenido.

—¿Es a ese régimen bastardo —pregunta Glaucón— al que usted llama “timocracia”?

—¡Fuiste tú el que propuso ese vocablo hace un momento! Esa timocracia es un término medio entre el comunismo del que procede y la oligarquía que la sucede. Después de la caída de la Unión Soviética, tanto los *aparátchiki* del Estado comunista como sus presuntos opositores se volvieron los riquísimos “oligarcas” del capitalismo poscomunista. “Oligarcas” insisto en ello: es el nombre que se les da. Eso habla por sí solo. La cuestión difícil, para nosotros, es saber lo que es propio en exclusividad del régimen timocrático, primera producción de una larga decadencia.

—Según lo que usted dice —interviene Amaranta—, el Estado timocratico se construye sobre el monopolio de la guerra. Ese punto debe de tener importantes consecuencias.

—¡Pues sí! El clima de guerra civil y de degradación intelectual hace que el gusto dominante se incline por los espíritus enérgicos, sanguíneos simples, nacidos para la guerra y no para la paz. Aquellos, en suma, en quienes prevalece lo que llamé en medio de la noche la segunda instancia del Sujeto: ese enigmático “corazón” al que prefiero llamar “Afecto” asiento de la acción temeraria y brutal. En lo que concierne a la tercera instancia, el Pensamiento, los timócratas aprecian sobre todo las astucias de la guerra, las tácticas retorcidas, el espíritu de emboscada. Y el hábito más apreciado es el de tener siempre armas en la mano. Al mismo tiempo, esos hombres rudos, que no estaban desprovistos, en un principio, de una suerte de rectitud guerrera, se acostumbran al comando, a la jerarquía, a la desigualdad y a las intrigas del poder. El resultado es que se vuelven ávidos de dinero, del mismo modo que en los Estados oligárquicos. Terminan por adorar ese fetiche monetario, pero en las sombras. Tienen desvanes secretos y tesoros escondidos en villas ocultadas a los transeúntes por altos muros y repletas de cámaras de vigilancia. Creyéndose así al abrigo de los rumores,

hacen gastos increíbles en sus casas, en banquetes, bebidas, músicas, drogas diversas, y sobre todo en mujeres desnudas y serviciales. En realidad, tienen una relación contradictoria con sus riquezas. Por un lado, son avaros, ya que su veneración por los tesoros se acrecienta desde que los poseen clandestinamente y no pueden utilizarlos sino a escondidas. Por otro lado, son pródigos, bajo el látigo del deseo. Son como esos hijos que buscan escapar a la ley del padre. ¿Por qué? Porque su educación no reposó en la persuasión, sino en la fuerza. Abandonaron a la Musa Verdad, la de la argumentación racional y la de la filosofía. Cubrieron de honores al jogging, la gimnasia, el *fitness*, el box tailandés, el *cyclo—cross*, el voleibol, el ping, el pong y hasta el sumo, en lugar de aplicarse a las artes y las ciencias.

—Todo eso —dice Glaucón— da sin duda gobiernos como el de Esparta, el de la Roma imperial, el de la Turquía de los jenízaros, el de los mongoles en su apogeo, el de Japón después del período Meiji, el de Estados Unidos en su crepúsculo, ¿y hasta el de la Alemania nazi?

—Algunos de tus ejemplos son excesivos. No perdamos de vista que ese paradigma político mezcla el bien con el mal. De hecho, el rasgo que lo caracteriza proviene de que la rabia temeraria —la segunda instancia del Sujeto— es en él dominante. Se trata de la ambición querellante, del amor por la gloria y los honores. Ese rasgo recapitula el origen y la naturaleza de ese tipo de comunidad política. Es bastante esquemático, convengo en ello. Pero dado que nuestra única meta, en todo este asunto, es pronunciarnos sobre lo justo y lo injusto, sería vano y fastidioso pasar revista a los mínimos detalles de nuestras cinco políticas y de las formas subjetivas que les corresponden.

—¡Ya es suficientemente largo así! —aprueba Amaranta-la-pérfida.

—¿Podrías, tal vez, bosquejamos en un segundo el retrato del tipo humano que corresponde al régimen timocrático? —replica Sócrates.

—¡Muy fácil! Fierabrás, ambicioso y gozador; se parece como un hermano a mi hermano Glaucón aquí presente…

—No es falso —sonríe Sócrates—. Pero hay, sin embargo, algunas pequeñas diferencias entre el hombre timocrático y tu hermano.

—¡Me gustaría saber cuáles! —retruca Amaranta, dubitativa.

—El timócrata es más arrogante que nuestro amigo, y mucho menos culto, incluso si es exagerado llamarlo inculto, como los atenienses aducen que son los espartanos. Al timócrata le puede gustar la conversación, pero su retórica es de las más débiles. Es brutal con aquellos a quienes considera como inferiores, en lugar de despreciar esas historias de rango social, como debe hacerlo la gente bien educada. En cambio, tiene tendencia a rebajarse ante la flor y nata de su país, sobre todo ante los mandamases del aparato de Estado. Es que le gustan el poder y los honores. Empero, su ambición no puede apoyarse en un talento de orador o en una superioridad intelectual, ya que lo que cuenta para él son sólo las hazañas guerreras y, en términos más generales, todo lo que se relaciona con la guerra. Por eso es, sin duda, un deportista inveterado y un cazador empedernido.

—No nos ha descrito su relación con el dinero. Es importante, con todo, para nosotros, que preconizamos la igualdad, aunque fuere a costa de cierto ascetismo.

—A menudo, cuando joven, el timócrata desprecia la riqueza. Pero al envejecer la desea cada vez más, y eso por dos razones: primero, su secreta pertenencia natural —ya hablamos de ello— a ese tipo humano tan corriente, el Avaro; luego, porque su tensión virtuosa conoce eclipses, debido a la falta, en su vida, del Amo supremo.

—¿Qué amo? —pregunta en Amaranta, golosa, la histérica que la habita.

—La razón, una vez suplementada por la cultura científica, artística, literaria, histórica, o incluso sencillamente existencial. Sólo ella guarda a salvo las virtudes del Sujeto al que se consagra una vida.

—¡Un amo bien impersonal! —lamenta Amaranta.

—Pero a ese joven timócrata, imagen de la política cuyo nombre lleva, a él lo ves como si estuviera frente a ti, ¿no?

—Sí, sí… Me pregunto cómo ha sido fabricado.

—¡Ah! Imaginemos… Veamos… Puede ser el hijo de un buen hombre en un país sometido a una mala política. Ese padre huye de los hombres, de los puestos de poder, de los procesos y de todo el trajín de los negocios. Prefiere el anonimato al lucimiento social. Es también lo menos *people* posible. Su proverbio favorito es: “Para vivir felices, vivamos escondidos”.

—No veo la relación entre ese padre y el joven ambicioso del que hablamos.

—Es que hay que remontarse hasta los discursos de la madre. Durante toda la infancia de nuestro timócrata, se quejó de que su marido no tenía una buena situación en el Estado, lo cual la hacía pasar, a ella, ante las otras mujeres de la buena sociedad, por una menos que nada. Decía gimiendo que él no movía ni un dedo para acumular los edificios, las villas, los i—pod y los i—phones y los i—tunes, los caballos, los caballos de vapor, los caballos de Frisa, los abrigos de piel de oso, las acciones, los cupones, las obligaciones, los cuadros de los maestros, de caza, de honor y de mando, ¡nada! ¡Menos que nada! Denunciaba la blandura de su esposo, su nulidad cuando había que querellarse e injuriar al adversario en los tribunales o en la Asamblea del pueblo. Lamentaba intensamente que soportara, él, ese tipo de ultrajes con una paciencia angélica. Concluyó de todo eso que lo único que le ocupaba el espíritu, a él, era él mismo, y que no le tenía a ella, su mujer, ni verdadera estima ni desprecio pronunciado. ¡La indiferencia hecha hombre! Entonces la indignación la sofoca, a la mamá, cuando le cuenta todo eso a su querido hijito, y hace falta de veras que se lo diga: su padre no es un hombre, es demasiado afable, es esto, es aquello… Todo lo que a las mujeres les gusta contar en semejantes casos.

—¡Eso es! ¡La culpa es de las mujeres! —dice Amaranta, furiosa.

—Pero no sólo de ellas —intenta negociar Sócrates—, ¡no sólo! Todos aquellos que giran en torno a un joven de buena familia le cuentan, a veces en secreto, la misma historia. El chofer, la cocinera, el jardinero, los guardaespaldas, ¡todos meten su cuchara! Vieron a alguien que le debía dinero a su padre, una gran suma. Y bien, su padre no hizo nada, ningún proceso, ninguna amenaza. Nada. Menos que nada. Y todos le explican al joven amo que no habrá que imitar a ese papá, que habrá que emplear la manera fuerte. “Sí, muchachito —le dicen a coro—, es preciso que tú seas un hombre, uno verdadero, ¡no como el viejo!”. Y si nuestro joven, el futuro timócrata, sale de la casa, si se va a la ciudad, si deambula por las calles, oye de nuevo la misma cantilena: a la gente que se ocupa con tranquilidad de lo que le importa, se la trata como idiota y se la tiene en muy poca estima. A los que siguen la moda y se mezclan de modo

anárquico en todo, se los adula y se los cubre de elogios. Tal es la experiencia del jovencito en el mundo. Pero, al mismo tiempo, él escucha lo que dice su padre, ve de cerca cómo lleva su vida, y lo compara con lo que dicen y hacen los otros. Por eso está interiormente dividido. Por un lado, su padre nutre y riega, como a una planta preciosa, la instancia subjetiva racional, el Pensamiento. Por otro, su madre y la opinión pública exaltan la instancia opuesta, el Deseo ciego. Como nuestro joven no tiene una inclinación natural por el mal, parte la diferencia: no confía la orientación de su existencia ni al Pensamiento ni al Deseo, sino a la instancia intermedia, a la que llamo Afecto. Dado que esta instancia está compuesta sobre todo, en él, de ambición y de valentía colérica, se transforma en un adulto lleno de soberbia y apasionado, ante todo, por su gloria: un timócrata.

—Magnífico equilibrio dialéctico entre el Padre y la Madre, ese hijo —comenta Amaranta.

—¿Y los otros? —pregunta Glaucón—. ¿Cómo salen de ese atolladero familiar los adolescentes demócratas, oligarcas, tiránicos? Hay que examinar ahora las otras malas políticas. Como dice Esquilo en *Los siete contra Tebas* (se siente que Glaucón está muy contento de probar esa cultura que Sócrates le acreditó):

Adjunto a otro jefe, franquea otra puerta.[*]

—Me apuran sin piedad —dice con gentileza Sócrates—. Y bueno, pasemos a la oligarquía y al hombre oligárquico. Digamos que es la política fundada en la fortuna. El voto es censual. Los ricos —los que pueden pagar el censo— toman la dirección del país, y se excluye de ella a los pobres.

—¿Y cómo se pasa —interpela Glaucón— de la timocracia a la oligarquía?

—¡Pequeño mío! ¡Hasta un ciego vería cómo sucede! Los grandes bancos en que uno deposita, temblando, grandes fortunas: eso es lo que corrompe al timócrata. Uno comienza por descubrir goces que cuestan muy

caros y, para poder abandonarse a ellos, elude las leyes o las desobedece con descaro. En esta vía, las mujeres de la alta sociedad están a la vanguardia. Luego, cuando cada uno observa al otro y entra en rivalidad mimética con él, es la multitud entera la que se vuelve semejante a los pioneros de los goces ruinosos. A partir de ese momento, uno no tiene otra idea que la de enriquecerse. Cuanto más se impone el culto del dinero, más se debilita el de las virtudes cívicas. Porque la riqueza y la virtud difieren hasta tal punto que orientan la existencia del mismo individuo, invariablemente, en direcciones opuestas.

—¿Qué sucede entonces? —pregunta Glaucón, siempre aficionado a la sociología, a la antropología, a la arqueología y a la ciencia positiva—. ¿Cómo se instala la nueva forma de Estado?

—Cuando un deseo domina las opiniones, se buscan por todas partes los objetos destinados a satisfacerla y se abandonan las acciones y disposiciones subjetivas cuya preeminencia aseguraban otras opiniones, de ahí en más anticuadas. Los ciudadanos de una timocracia, amantes de la gloria y de la victoria, se vuelven, al término de tal proceso, tan codiciosos como sórdidos. Pronuncian una y otra vez el elogio del rico y lo encumbran en el poder, y no le dejan al pobre más que desesperación y vida yerma.

—¿Pero el Estado, la ley, la Constitución? —implora Glaucón, excitado hasta los tuétanos.

—Se legisla para determinar quién tiene derecho a la acción política en el nuevo orden oligárquico; se fija una cierta cantidad de riqueza, tanto más grande cuanto más poderosa es la oligarquía, y por debajo de esa cantidad uno está excluido de toda participación en el poder. A menudo se imponen esas leyes por la fuerza de las armas. En todo caso, este tipo de política sólo se instala en una atmósfera de miedo.

—Quisiera más detalles —insiste Glaucón—. ¿Cuál es la subjetividad dominante en ese contexto nuevo? ¿Y cuál es el principal defecto de tal política?

—Su principal defecto, poco más o menos, radica en que es falso su principio mismo. Imaginemos que seleccionamos a los pilotos de un avión según un único criterio, el de su riqueza, y que no le confiamos ningún aparato a un piloto pobre, por más dotado que esté…

—¡Seguro que nos arriesgaríamos a ver una sarta de aviones en el suelo!

—Como decían los guardias rojos durante la Revolución cultural en China —es evidente que pensaban en Mao—: “Para navegar en alta mar, hace falta un piloto”. Barco, avión, política, Estado, al fin y al cabo son lo mismo. Sólo cuentan el talento y la confianza. La riqueza no es nada. Pero además, todo régimen oligárquico está afectado de una enfermedad mortal. Porque el país al que castiga con severidad no es más uno, es doble, y está siempre amenazado por la guerra civil. El país de los ricos y el país de los pobres están en el mismo territorio. Cada campo se agota preparándole al otro malas jugadas. Y eso no es todo. Un país oligárquico no puede, prácticamente, hacerle la guerra a un país enemigo. O bien, en efecto, el gobierno de los ricos debe armar al pueblo de los pobres, y entonces tiene más miedo de éste que del enemigo; o bien renuncia a ello, y son entonces cuatro gatos locos a los que, en el campo de batalla, no les queda más que aplastarse debajo de sus inútiles bolsos de oro. De hecho, son tan agarrados que no le pagarán armas a nadie.

Amaranta parece entonces interesarse en la discusión:

—Van a hacer como ese tipo de no sé qué poblacho perdido al que Roma amenazaba. Se hablaba de movilización, de defensa nacional, de todo eso. Y él —de hecho, un rico— propuso reducir el ejército a un solo soldado, apostado en la frontera y capaz de decir en latín: “Nos rendimos sin condiciones”. ¡Haríamos así —alegó— importantes economías!

—Riqueza y traición van muchas veces juntas —aprueba Sócrates—. Pero a eso se agrega que la pobreza, en el orden oligárquico, está asociada a menudo al tráfico, a la corrupción y al bandidaje. La concentración de las riquezas y las restricciones temerosas que se le ponen a la actividad productiva hacen que muchos se queden ahí, desocupados, en la periferia de las grandes ciudades, sin poder ser, desde luego, ricos ociosos, pero tampoco comerciantes, soldados, empleados de oficina, ni siquiera —lo cual es más grave— obreros. Tienen el simple título de pobres. En los países musulmanes se los llama los “desheredados”. Marx, por su parte, los llama el “lumpemproletariado”.

—¿Cómo es posible —pregunta Glaucón— que los oligarcas no tomen contra todo esto ninguna medida? Porque si actuaran verdaderamente, no se vería un contraste tan terrible entre un puñado de gente riquísima y una masa desposeída por completo.

—Examinemos tu problema de cerca. Los ricos, en los tiempos en que sólo eran, en el marco timocrático, ciudadanos, no tenían otra preocupación que la de gastar su fortuna. ¿Crees que porque están en el poder han cambiado? ¿Que en adelante le prestan grandes servicios al país? No son gobernantes sino en apariencia. Siguen sin ser ni verdaderos dirigentes del Estado ni verdaderos servidores. Su preocupación sigue siendo la de los afortunados y las fortunas. Son, como dice Marx, los "fundados en el poder del Capital". Por eso mismo rechazan categóricamente la idea de una mayor igualdad de las vidas materiales.

—El oligarca quiere, sobre todo —concluye Glaucón—, que el gobierno oligárquico lo ayude a seguir siendo un oligarca.

—Exacto. Y si es cierto que el zángano nace en la colmena en medio de las abejas para ser su parásito y su plaga, podemos decir que un ricachón de este género es, en el dominio público, como un zángano: plaga del Estado y del país. Sin embargo, los zánganos de la colmena —el Otro puso cuidado en ello— tienen alas, pero no aguijón. En cambio, los zánganos bípedos, los de los regímenes oligárquicos, son de dos especies. Unos, como por ejemplo un viejo que muere en la miseria, una mujer reducida a la mendicidad para criar a sus hijos, una joven obligada por su amante a prostituirse, un mutilado sobre sus muletas, tampoco tienen aguijón. Pero los otros, los bandidos, tienen uno, y que hace terriblemente mal: son avispones. Es un hecho que, en todos los países donde existe un gran contingente de pobres, de desclasados, un vasto lumpenproletariado, se encuentran carteristas, *dealers*, pistoleros mañosos, atracadores de bancos.

—Debe de haber un montón en los países oligárquicos, dado que todo el mundo es allí pobre, salvo la camarilla dirigente.

—Tú lo has dicho. Los avispones dotados de aguijón son allí muy numerosos, y es sólo a fuerza de redadas policiales y de prisiones siniestras como el poder logra arreglárselas.

—¡Qué descripción formidable! Pero el hombre oligárquico, el Sujeto de esta política, ¿a qué se asemeja?

—Toma al hijo de un gran timócrata. Primero, estructurado por el complejo de Edipo, rivaliza con su padre. Como un perrito, le sigue las huellas. Pero un día ve a su padre, de pronto, quebrado por el Estado como una nave por el rayo de Zeus. ¡Su pobre padre! Un hombre que puso a disposición del Estado todo lo que posee, su vida misma; un hombre que fue general en jefe de los ejércitos, un hombre investido de un poder considerable y, de golpe y porrazo, helo aquí arrastrado ante el tribunal, insultado por los sicofantes, deshonrado, forzado a elegir entre el exilio y la muerte, y con todos sus bienes subastados.

—Leí en los diarios historias increíbles de este género —señala Glaucón—, en especial en Esparta.

—El hijo, entonces, ve la decadencia del padre, la siente de modo íntimo. Además, él mismo está arruinado por completo. Es presa del pánico. El, que deseaba incorporarse a un Sujeto cuyo devenir fuera reglado por el honor y el valor, cambia de todo en todo. Es como un golpe de Estado en su alma. Está tan humillado por la miseria que el dinero se vuelve su único dios. Como una serpiente antes del invierno, a fuerza de reptaciones penosas y de sórdidas economías, acopia con qué digerir en paz. Les da entonces todo el poder sobre sí mismo al deseo insaciable y a la avaricia ilimitada. A esos grandes reyes de su alma les dona la diadema, los collares rituales y el sable sagrado.

—¡Atención, querido Sócrates! Planto aquí el cartel “¡Peligro: poesía!” —bromea Amaranta.

—En cuanto a la potencia racional y a la facultad emotiva, irritable inestable y valerosa, hace que se prosternen a los pies de ese nuevo rey, a ambos lados de su trono, como viles esclavas. Todo lo que le permite a la primera es calcular su fortuna y examinar los medios para aumentarla. En cuanto a la otra, sólo deberá admirar y honrar la riqueza y a los ricos, y en materia de gloria, no querer más que los tesoros acumulados y los medios para procurárselos cada vez más.

—Bascula —resume Glaucón, un poquitín pedante— entre la más altiva ambición y la más sórdida avaricia. Está así formateado por un ordenador

oligárquico.

—Entremos en los detalles de lo que tú llamas su “formateo” y yo, menos moderno que tú, traduciría así: sus pulsiones se adecuan a lo que el régimen político exige de los individuos que de él dependen. Primero, pone a las riquezas por encima de todo. Su divisa es: “Trabajo y Ahorro”. Luego, sólo consiente en satisfacer los mínimos deseos necesarios, trata a todos los otros como vanas invitaciones y se prohíbe consagrarles el más mínimo gasto.

—¡Es de veras un roñoso! —se indigna Amaranta.

—Tú lo has dicho. Es especialmente para él que la moneda se vuelve, como dice nuestro viejo Marx, un “equivalente general”. Porque el deseo de acumular lo empuja a transformar todo en dinero. Es, por así decir, incorporado vivo al Capital. A fin de cuentas, es también la suerte que, en este tipo de régimen, espera el presupuesto del Estado: sociedad e individuo no son más que componentes de la circulación monetaria.

—Supongo —dice entonces Glaucón— que ese género de personaje no siguió con atención las enseñanzas literarias y filosóficas que dispensa el segundo ciclo de los liceos. Educado como corresponde, nunca hubiera aceptado que sus deseos fueran dirigidos por ese dinero cuya estúpida ceguera él venera.

—¡Muy bien dicho! —admira Sócrates—. Es que nuestro hombrecillo es víctima de lo que Marx, otra vez él, llama el “fetichismo de la mercancía”. ¡Pero atención! Que el oligarca sea en general inculto tiene muchas otras consecuencias. En particular, los deseos de tipo “avispón”, de los que hablabamos hace algunos minutos, surgen en lo oscuro de su alma. Esos deseos, mendigos y maléficos, en general sólo son contenidos, en el hombre oligárquico, por el cuidado que pone en sus intereses bien comprendidos. De allí que, para descubrir su potencia, haga falta observarlo cuando está encargado de administrar la fortuna de un menor, de un viejo o de un enfermo mental, y él se cree al abrigo de toda imputación. Se comprende entonces lo que pudo haber sucedido cuando este género de tipo se vio impulsado a respetar escrupulosamente algunos contratos, lo cual le valió adquirir la reputación de un hombre leal y justo. Censuró en sí mismo, por cierto, los malos deseos, pero la violencia íntima que utilizó a tal efecto

no tiene nada que ver con la convicción de que es ése el camino del Bien, ni siquiera con una templanza dictada por la razón. No obedeció más que a las turbias necesidades que el cinismo induce: temblaba de miedo por todos los bienes que, mediante el fraude o la rapiña, ya había acumulado. Pero si se trata de gastar el dinero de los otros, entonces sí, ¡vaya! ¡Toma vuelo en él, sin que ya nada lo obstaculice, todo el enjambre de los deseos de tipo avispón!

—Y el oligarca se vuelve así avispón por entero —concluye Glaucón, con la turbia satisfacción que procura siempre el espectáculo de un desastre.

—¡Para nada, hijo mío! Este género de hombre no puede evitar la guerra civil íntima. Interiormente no es uno, sino dos. En la lengua de Jacques Lacan, es un sujeto clivado. Su subjetividad tiene por fórmula, en efecto: deseo contra deseo. Y hay que concederle que, en la mayoría de los casos, los buenos deseos prevalecen sobre los malos. Por eso tiene mejor aspecto que muchos otros tipos humanos. Pero de la unidad y la armonía inmanente, que son la norma del Sujeto desde que adviene a sí mismo en el elemento de la Verdad, nuestro hombre permanecerá siempre muy alejado.

Entonces interviene Amaranta:

—¿No podría concluir, querido Sócrates, por uno de esos retratos breves y bien coloridos cuyo secreto guardaba en otros tiempos?

Sócrates ignora la perfidia:

—La avaricia del oligarca lo vuelve incapaz de rivalizar en público con sus conciudadanos, de compartir con ellos una amplia visión de la vida, hecha de victorias porque la anima un agudo sentido del honor. Temiendo sobre todo tener que despertar, para vencer a sus rivales, deseos dispendiosos, se rehúsa a gastar dinero por combates en los que sólo su gloria está en juego. Así, al poner en su lucha sólo una magra parte de sus recursos, prefiere, oligarca típico, la suerte de quien, vencido y deshonrado, no deja por ello de estar contento por el solo hecho de permanecer sentado sobre su pila de oro.

—¡No está mal, no está mal! —opina Amaranta.

—En todo caso —agrega Glaucón—, es cierto que tal hombre es estrictamente isomorfo al tipo de régimen político del que es a la vez causa y efecto, aquel en que sólo la riqueza es medida del poderío.

—Tal vez ya se haya dicho lo suficiente sobre este género de hombrecillo —concluye Amaranta, con una cómica mueca de repugnancia.

XIV. Crítica de las cuatro políticas precomunistas
2. Democracia y tiranía
(555b—573b)

—ME PARECE —encadena Glaucón— que podemos pasar a la democracia, su origen, su esencia y el tipo humano que le corresponde. Explíquenos primero, querido Sócrates, cómo se pasa históricamente de la oligarquía a la democracia.

—El resorte de esta transición no es otro que el deseo infinito tal como lo suscita el único objeto que, en un régimen oligárquico, se identifica con el Bien: el dinero. Se va de la oligarquía a la democracia cuando el imperativo del goce, siguiendo el modelo del "¡Enriquézcanse!" de un ministro francés del siglo XIX, deviene un imperativo general cuya determinación no es garantizada por ningún límite.

—Pero en concreto —dice el demonio empirista de Glaucón—, ¿cómo sucede?

—La única razón por la que los dirigentes de un Estado oligárquico están en el poder es su inmensa fortuna. Por ende, no quieren que una ley severa reprima a esa fracción de la juventud llamada la "juventud dorada" que dilapida el patrimonio familiar en las salas de juego, las carreras de caballos, los desfiles de los grandes diseñadores de moda, la cocaína o los burdeles de lujo. ¿Por qué ese laxismo? Porque los viejos oligarcas en el poder tienen la clara intención de volver a comprar muy barato los bienes que esos jóvenes van a tener que malvender para pagar sus deudas, y luego, cuando los hayan dejado casi en la ruina, de prestarles dinero a tasas de usura, lo cual obligará a esos jóvenes a hipotecar lo poco que les queda. Gracias a esos tejemanejes, los ricos dirigentes se volverán riquísimos. Pero

las consecuencias no se hacen esperar. En un Estado, sea cual fuere, es imposible que la gente idolatre el parné y pueda, en el mismo movimiento, adquirir la sobriedad necesaria para una vida colectiva un tantín inteligente. Hay que sacrificar absolutamente una cosa o la otra. En el caso de la oligarquía, lo que sucede es que, a fuerza de laxismo interesado, se llega a reducir a la miseria a jóvenes sin duda frágiles pero dotados, e incluso de una inteligencia excepcional. El gasto ostentatorio, el nihilismo, el burdel, las deudas y hasta la prisión, ésas son cosas que gente de la envergadura de Tolstoi o de Rimbaud conocieron en su juventud, ¿no es así?

—¡Y cómo! —dice Amaranta—. Pero no me imagino a Sócrates haciendo de Rimbaud el paradigma de la vida filosófica.

—Es que ya tienes de mí una imagen escolar y estereotipada. Rimbaud, sí, ¡es el ejemplo exacto! Rimbaud encarna el deseo violento de una vida según la Idea. Como es muy joven, busca en todas las direcciones, se encarniza, va hasta el fondo de cada experiencia. Y al final se salva: trabajo, concentración, dedicación y anonimato. ¡Un perfecto socrático! ¿Pero dónde diablos estábamos?

—Usted observaba —dice Glaucón-el-serio— que un régimen oligárquico deja en la calle a una masa de individuos inteligentes que se han vuelto agresivos como sus famosos avispones, están armados hasta los dientes, unos acribillados de deudas, otros deshonrados, y todos sabiendo que ya no tienen nada que perder.

—¡Ah, sí! Esa gente odia al régimen establecido que la arruinó. Complota en las sombras contra aquellos que se apoderaron de sus bienes y, más allá, contra toda la clase dirigente, juzgada cómplice de esas rapiñas. En pocas palabras, esos pequeñoburgueses venidos a menos no son más que deseo de revolución. Ver a los banqueros, a los dirigentes de fondos especulativos y a los presidentes multimillonarios pavonearse en la televisión como si fueran los grandes bienhechores de una sociedad liberal los pone en el colmo del furor. Agraviada por la ostentación del “parné fácil” y la publicidad que se les hace en todas partes, día tras día, a las fortunas extraordinarias, toda la clase media, lentamente pauperizada, está dispuesta a abandonarse al aventurerismo político.

—Nada es peor —dice Glaucón, sentencioso— que confiar su vida a las delicias liberales del Mercado y no encontrar allí, al final, sino un fastidio tan insidioso como constante.

—El mal está entonces en el país como un incendio invisible que se propaga por todas partes. No obstante, la clase dirigente rechaza en absoluto todos los medios para apagarlo. Es evidente que no quiere saber nada del método que nosotros, comunistas, proponemos desde siempre: la apropiación colectiva de todos los bienes privados. Pero tampoco acepta las reformas que, sin embargo, son compatibles con el sistema oligárquico. Por ejemplo: el voto de una ley que suprima los excesos especulativos de las finanzas modernas.

—Pero —objeta Amaranta—, usted lo ha dicho: el apetito de la ganancia y el furor del dinero son deseos ilimitados. ¿Cómo puede esperar constreñirlos por una ley?

—Así y todo, se pueden imaginar leyes que introduzcan ciertos límites en las aberraciones de la circulación financiera. Se llama a eso una “regulación” del mercado. Se podría impedir, por ejemplo, el otorgamiento de créditos a gente notoriamente insolvente. Para eso, sería necesario que los préstamos se hicieran también por cuenta y riesgo de los prestamistas, y no sólo por los del prestatario. En tales condiciones, uno pensaría dos veces antes de enriquecerse arruinando todas las posibilidades de una suerte de armonía social, aunque ésta fuese desigualitaria…

—… y por lo tanto, a nuestros ojos, inadmisible —interrumpe Amaranta—. Pero —prosigue— me parece que usted acepta la hipótesis de un mercado financiero virtuoso. Con todo, ¡eso es hablar de un círculo cuadrado!

—Debo confesar que la oligarquía no quiere oír nada acerca de mis reformas. Considera a los pobres, a los dominados, a los *losers*, como —permítanme la expresión— pura mierda. Y en cuanto a ella, no hace más que prosperar en un boato inútil y vulgar. Los hijos de papá viven siguiendo la corriente, son incapaces de esfuerzos intelectuales, eso va de suyo, pero apenas si valen algo más en deporte. Tan arrogantes como perezosos, no adquieren ninguna disciplina, ni siquiera la del placer, por no decir nada de la que imponen las adversidades y los conflictos. En cuanto a los padres,

despreocupados de todo excepto de las acciones, las obligaciones, las cuentas, los títulos sofisticados, las OPAS y el curso de las materias primas, se preocupan por la virtud menos que el más piojoso de los bandidos.

—No veo todavía —persiste Amaranta, con el ceño fruncido— cómo se hace con todo eso la transición entre oligarquía y democracia.

—Saca las consecuencias de lo que acabamos de decir, del odio de clase, en suma. Examina los casos en que los dirigentes y la masa de los dominados participan en la misma acción colectiva.

—¿Un viaje? ¿Una migración?

—Sí, o cualquier otra situación de ese género: una embajada lejana, una expedición militar, cuando oficiales y soldados se embarcan en el mismo barco o combaten codo a codo. En el peligro se observan, ¿no es cierto? Y nunca son los ricos los que desprecian a los pobres. Es exactamente lo contrario. Muy a menudo, el capricho de la batalla pone a un pobre diablo flaco y oscurito cerca de un ricachón con tez delicada y barriga prominente. ¿Y qué ve el simple soldado? Que el otro está sofocado por completo, abatido, que es incapaz de continuar el combate. Se dice entonces que esa gente sólo guarda el poder a causa de la cobardía de las clases dominadas, de la corrupción mental que impide la organización victoriosa de los campesinos, de los obreros, de los empleados y de sus aliados intelectuales. De modo tal que, cuando los soldados de rango se reencuentran, en el gran crepúsculo en que acaba toda batalla, al abrigo de los oídos del alto mando, por todas partes se murmura más o menos lo siguiente: "¡Esa gente que creíamos poderosa está a nuestra merced! Obtiene su existencia sólo de nuestra debilidad. En sí mismos ¡no son nada!".

—Y entonces —dice Glaucón—, la revolución está a la orden del día.

—¡Tú lo has dicho! Basta con una leve influencia exterior para que un organismo vivo, si es frágil, se vea atacado de gravedad. A veces, incluso, entra en conflicto mórbido consigo mismo sin que ninguna acción haya llegado de afuera. Un Estado como el que acabamos de describir también se enferma y desencadena en su seno la guerra civil por pretextos fútiles. Cada campo les pide auxilio a potencias extranjeras; los oligarcas, a las oligarquías, y los demócratas, a las democracias. A veces, incluso, la

revuelta se impone con fuego y con sangre sin la más mínima intervención exterior.

—Si comprendo bien —dice Amaranta—, la democracia surge cuando las clases inferiores, conducidas por los jefes políticos de las clases medias en vías de pauperización, salen finalmente victoriosas. Se mata a algunos oligarcas, se expulsa a otros, se comparte con los que quedan los cargos del poder y de la administración. Por lo demás, como sabemos, esos cargos terminan por sortearse. Pero en ese proceso, ¿no son los pobres, al fin y al cabo, embaucados por los semirricos?

—Ésa es otra historia… En todo caso, es así, en realidad, como se instala la democracia: por una violencia originaria, luego por una suerte de terror latente que hace que los viejos dirigentes, incluso los que se habían aliado al principio, huyan.

—Ahora habría que examinar de cerca —interviene Glaucón, un poquitín pedante— cómo se organizan esos demócratas y cuál es la medida exacta de esa famosa política democrática. En cuanto al tipo humano que le corresponde, creo, querido Sócrates, que usted lo llamará, digamos, “el hombre democrático”.

—Por cierto —se divierte Sócrates—. Saben, hay prácticamente una única palabra que cuenta en la boca de nuestros demócratas: es la palabra “libertad”. En un Estado democrático, aseveran, uno es libre de decir y de hacer lo que quiere.

—No hacen más que propalar lo que nos repite hasta el cansancio la propaganda de los Estados “democráticos”, nuestras queridas potencias occidentales —comenta Amaranta con un tono acerbo—. Uno es “libre”, en todo caso, de hacer negocios y de volverse multimillonario a costa de los pobres de todo el planeta. Pero hay que mirar esto un poco más de cerca.

—Es justo lo que tenemos la intención de hacer —declara Glaucón, con un tono de importancia.

—¿Hablas de ti en plural, ahora? —pregunta Amaranta, de modo socarrón.

—Paz, chicos —interrumpe Sócrates—. Para comenzar, observemos que, en todas partes donde se tiene el derecho —al menos en teoría— de hacer más o menos todo lo que se quiere, cada individuo elige el modelo de

vida que más le place e intenta que su existencia sea conforme a ese modelo. Vamos a encontrar entonces, en un país cuyo Estado es democrático, gente cuya apariencia exterior varía de modo extraordinario.

—Lo cual —masculla Amaranta— no les impide parecerse extrañamente entre ellos y hablar como loros desde que se abordan las verdaderas cuestiones.

—No vayamos tan rápido. Es cierto, empero, que esta forma de Estado presenta toda suerte de encantos. Las grandes ciudades, colmadas de mercancías, se asemejan a un traje multicolor que expone a la vista de los extranjeros boquiabiertos todos los matices sensibles posibles e imaginables Uno tiene entonces tendencia a exclamar: "¡Qué magnífica es la democracia!". Y podría ser que la mayoría de la gente —comenzando por los que se parecen a los niños y a las coquetas, en la medida en que la variedad excita su deseo— considere al Estado democrático como el más bello y el más deseable. Además, la libertad de la que se jactan los demócratas se extiende a muchos aspectos de la estructura constitucional del Estado. Éste puede ser federal o centralizado, comportar dos cámaras legislativas, o hasta tres, o una sola, tener o no un Tribunal constitucional que juzgue las leyes mismas sin consultarlo con nadie. Incluso, se pueden encontrar allí, además de un presidente del Tribunal con sus ministros, reyes y reinas: "democracia" y "república" no son de ninguna manera sinónimos. Hay un número extraordinario de métodos para organizar lo que es el rito fundamental de este género de política: las elecciones de diputados. El escrutinio puede ser directo o indirecto, mayoritario o proporcional, a la primera minoría o a la mayoría relativa, a una o dos vueltas, de lista o individual, directamente nacional o acotado a minúsculas circunscripciones… Es muy sencillo: resulta muy fácil demostrar que, con tal modo de escrutinio, es tal partido el que triunfa, y con tal otro, el partido adverso, sin que el número de votos obtenido por uno o por otro haya cambiado. También se pueden hacer referéndums "populares" sobre la Constitución, los tratados internacionales, la escuela laica, el calentamiento climático, pero además sobre la tenencia y el porte de un revólver en el cinturón o el olor de los excrementos de cerdo esparcidos por el llano. En

resumen, los países democráticos tienen un costadito “feria de las Constituciones”.

—¿Pero cómo funciona eso? ¿Quién toma las decisiones en todos esos procedimientos enmarañados?

—La mayoría de las decisiones importantes, aquellas que conciernen a la policía, a la guerra, a las alianzas, a los grandes grupos financieros o industriales, son decisiones secretas, tomadas en reuniones que la Constitución no prevé y de las que el público no tiene conocimiento. Por otra parte, se distrae al auditorio con intensos “debates” sobre puntos secundarios, como el casamiento de los sacerdotes homosexuales o la protección de las ballenas azules. ¡Pero es ahí donde está la famosa libertad! Si alguien tiene capacidades reales para dirigir, no está en modo alguno obligado a hacerlo, como tampoco a obedecer, si no quiere. Sólo hacen la guerra los enrolados voluntarios, una suerte de mercenarios, y los otros se lavan las manos. Si un pequeño grupo poderoso considera que la guerra es de su interés, incluso si la mayoría de la gente desea la paz, la guerra tiene buenas chances de desatarse. Si la ley le prohíbe a uno ser diputado o senador, llegará de todos modos, a condición de ser enérgico, paciente, rico y vinculado con la mayoría establecida. Es que la justicia es de geometría variable. Los inculpados, si pertenecen a la clase política o a la elite financiera o mediática, se pegan la vida padre. Uno ve cómo muchos de ellos, susceptibles de ser condenados a la pena máxima, en particular por corrupción, y que normalmente no podrían escapar a la prisión sino exiliándose, pasean, muy tranquilos, por las calles de su ciudad provincial, o incluso aparecen en los bancos de la Asamblea nacional o del Senado como si se hubieran vuelto héroes invisibles. Desde luego, si uno es pobre y tiene la tez un poco oscura, ¡es otra historia! La policía lo controla a cada momento y carga con tres años de prisión por bagatelas. Tratándose de los saberes y del pensamiento puro, también se es libre a la perfección. Hemos sostenido, recuerdan, que para devenir un ciudadano esclarecido o un “guardián”, como lo llamamos, de nuestro país comunista, era necesario haber estado sumergido desde los juegos de la infancia en la alta cultura y que el espíritu de los niños estuviera como ocupado por lo que en verdad importa. En nuestras democracias, todo eso les importa un comino, no se

preguntan siquiera lo que sabe o ignora un dirigente, cuál es su experiencia del mundo y de las verdades. Con declararse amigo de todo el mundo, lo cual no cuesta caro, cualquiera tiene todas las chances en las elecciones.

—Así y todo, es bastante delicioso vivir de esa manera —dice Glaucón —. El demócrata es una suerte de pequeño dios.

—Para aquel al que sólo le importa el instante que pasa, y para quien cuenta con dinero, puede ser que no esté demasiado mal. A largo plazo, si uno quiere vivir según una Idea, y tanto más si está abajo en la escala social, es otra historia. En todo caso, tales son las ventajas de esta forma de Estado. Tenemos allí un poder cuya apariencia es anárquica y multicolor. Además de esta libertad, tan vertiginosa que linda con el vacío, hay una suerte de igualdad puramente formal que, de hecho, pone en la misma bolsa la igualdad y la desigualdad.

—No me queda más que plantearle mi sempiterna pregunta —dice Glaucón—. ¿Qué retrato hace usted del hombre que corresponde a esta política paradójica? Y primero, ¿cómo diablos sale, me atrevo a decir, del vientre de la oligarquía?

—Es una historia larga y apasionante. Tomemos a un hijo de oligarca Su papá, bien agarrado a sus céntimos, lo educó según los principios que va sabemos: enriquecerse y ahorrar. Como su papá, el hijo hace grandes esfuerzos para dominar en sí mismo el gusto por el placer que ofrecen las grandes ciudades, placeres tanto más costosos cuanto que son menos naturales. A propósito, ¿quieren que distingamos, para no dejar en la sombra una gran parte de la explicación, los deseos necesarios de los que no lo son?

—Sí —dice Amaranta—. Y puesto que debe de tratarse de los deseos, no sea pacato con el pretexto de que, por una vez, hay una joven que participa en la discusión.

—Bien, bien —responde Sócrates, con una risita sospechosa—. Partamos de las evidencias: se dirá que un deseo es necesario si hay que satisfacerlo, sencillamente, para seguir viviendo.

—¿No podemos —interviene Glaucón— ampliar la definición? Podríamos sostener, por ejemplo, que un deseo es necesario si en realidad le es útil al ser viviente satisfacerlo, sin que eso sea por fuerza obligatorio.

—De acuerdo. Digamos que un deseo es no necesario, o artificial, si su satisfacción, por más agradable que pueda ser, no es obligatoria, ni tampoco útil, para lo que mi colega Spinoza llama el *conatus*.

—¿Y eso qué es? —se sobresalta Amaranta.

—La tendencia de todo individuo viviente a perseverar en su ser.

—Entonces —dice Amaranta—, ¿un deseo es artificial si no está directamente implicado por la espontaneidad vital? ¿Si pertenece, en suma, al orden simbólico?

—¡Ah, este Lacan! Muchas mujeres adoran a Lacan, me pregunto por qué. ¡Pase en cuanto el orden simbólico! Tomemos, de todos modos, un ejemplo en los parajes de Freud. El deseo de copular es, por cierto, un deseo necesario para la continuación de la especie concernida, aun cuando se trate de la noble especie humana. En la medida en que la satisfacción del deseo de algunos mimitos laterales, beso en la boca, caricia en los senos, tacto del sexo y otras preciosidades, contribuya a poner en marcha a los dos *partenaires* de la copulación, también puede ser llamado necesario por procuración, si adoptamos la definición amplia de nuestro querido Glaucón. ¿No es cierto?

—Me parece que sí —dice Glaucón, ruborizándose.

—Pero si, por ejemplo, le pido a una mujer que se vista con un corsé negro y botas, que me azote sin piedad, después que me la chupe y, cuando gozo en su boca, que trague mi esperma, dudo que se pueda calificar ese deseo de necesario, incluso por procuración.

—¡Oh! —se sofoca Glaucón.

—Cierta dama, que veo no dice ni pío, me ordenó que no fuera pacato. Obedezco siempre a las damas. En dos palabras, ese tipo de deseo pertenece probablemente a lo que la dama en cuestión llama el orden simbólico. Si uno va a satisfacerlo con profesionales, especialistas aranceladas del "orden simbólico", puede costar muy caro. Es el gusto por este género de cosas, incluso por cosas mucho más complicadas —mucho más "simbólicas"—, lo que el hijo del papá oligarca intenta reprimir en sí mismo desde la infancia, porque el papá—agarrado—a—sus—céntimos le dijo que todo eso era perjudicial para el cuerpo, nefasto para el alma y, además, carísimo. Sin embargo, el papá no está solo. ¿Se acuerdan de los "avispones" de los que

hemos hablado? En un mundo oligárquico, ¡es ésa la gente que adora el orden simbólico! Cuanto más sofisticado, artificial y desligado de toda necesidad sea un placer, más ávidos están de él.

—¿No estamos perdiendo la pista de la formación del tipo humano demócrata?

—En absoluto. Volvamos a nuestro chico educado por su papá en el gusto del provecho pecuniario y en la ignorancia de los vicios costosos. He aquí que el adolescente comienza a frecuentar bandas de jóvenes “avispones”, esos insectos ardientes y venenosos capaces de iniciarlo en los placeres más diversos, desde la coca hasta las orgías, pasando por la música psicodélica, los bailes de disfraces, la naranjada con vodka, las corridas en Ford Mustang… Es entonces cuando comienza la metamorfosis democrática de su oligarca superyó. Del mismo modo que, durante una larga guerra civil, el poder puede cambiar bruscamente de manos si una de las facciones recibe la ayuda de aliados exteriores que comparten su orientación política, el joven puede cambiar de carácter cuando fuertes deseos inconscientes, hasta ese momento equilibrados por la presión familiar reciben la ayuda de deseos exteriores emparentados con los que le son propios. Desde luego, puede haber un contraataque de las costumbres oligárquicas si aliados exteriores de este partido llegan en auxilio de lo que sigue ligado a ellas en nuestro joven. Pueden ser los amargos reproches y las altaneras lecciones de su padre o de otros familiares. El resultado es que, en sí mismo, se declara una guerra contra sí mismo, y que está dividido, respecto de la norma familiar, por un terrible combate íntimo entre revuelta y conservadurismo. Hay casos en que triunfa la contrarrevolución. El principio conservador limita, o incluso elimina, la revuelta democrática. Algunos de los deseos inconscientes que salieron a la luz se reprimen, otros desaparecen, una suerte de culpabilidad atormenta la conciencia de nuestro joven héroe y permite que el viejo orden vuelva a imperar en él.

—¡Vergonzosa victoria! —juzga Amaranta.

—¡Y precaria! Porque a menudo, después de esta primera derrota de los deseos artificiales, otros deseos de la misma especie, multiformes y vigorosos, surgen, aprovechando una suerte de impotencia del nombre del Padre, de las reservas inagotables del inconsciente. Esos nuevos deseos lo

enrolan en una suerte de consentimiento a todo lo que la rica Ciudad le propone: objetos inútiles y cautivantes, alimentos suculentos, chucherías tecnológicas, viajes a las antípodas, fulares fluidos y vestidos bruñidos, autos flamantes y drogas, residencias y canes en boga… La vida se vuelve una suerte de travesía, frecuentemente clandestina, de la infinidad de los pequeños goces. Al final, esas pulsiones comerciales toman por asalto la ciudadela de principios que hacían del joven o de la joven un Sujeto. Es que la resistencia era imposible. ¿Qué puede hacer contra las tentaciones capitalistas un Sujeto vacío de saberes y de ejercicios útiles, un Sujeto para el cual el camino de las verdades está en adelante bloqueado, si no descomponerse y disolverse en los individuos que son sus soportes vivientes? En tales condiciones, razonamientos tramposos y opiniones falsas invadieron con toda seguridad la plaza. A partir de entonces, es como si los jóvenes habitaran en un mundo de bandidos cuya única máxima es la de tener los recursos para consumir lo que les venga en gana. Se asiste a veces, desde luego, a contraofensivas subjetivas que provienen de sus familias o de algunos de sus amigos. El partido ecónomo y digno que dominaba el mundo oligárquico hace oír su voz en sus deliberaciones interiores. Pero la impostura retórica cierra, en ellos, las puertas de la muralla real del alma. Ya no pueden entrar allí ni el auxilio de un pensamiento que sostenga desde afuera los principios desfallecientes, ni los consejos avisados, nutridos de experiencia histórica, que prodigan los más viejos. El discurso sobre la “realización individual”, como dicen los sofistas de servicio, gana la batalla. Se considera al pudor como el colmo de la estupidez, se persigue a las mujeres que cubren su cabello o a las que no les gustan las faldas al ras de la cola. La reserva, el temperamento reflexivo y la argumentación racional son considerados por los bocazas de moda como formas de cobardía y, por los tenores de la pantalla chica, tan poco mediáticos como cabos de vela apagados. En cuanto a la moderación de los gastos y al rechazo de vivir a crédito, no son más que pamplinas de aldeanuchos. En el fondo, la violencia de todo eso es la bandada de deseos inútiles suscitados por los stocks inagotables de objetos desparramados en el mercado, aun cuando sean tan feos, perjudiciales y estridentes como un vuelo de langostas.

—¡Ah, Sócrates! ¡Poeta fulminante! —dice Amaranta, emocionada.

—La seducción comercial y monetaria tiene el poder de vaciar a un Sujeto de sus virtudes y de dejarlo desnudo y solitario. Son los misterios de Eleusis al revés: así “purificado”, el Sujeto es luego colmado hasta el tope de insolencia fútil, de anarquía autoritaria, de prodigalidad avara, de impudencia mediocre. Todas esas magníficas disposiciones avanzan, con la corona en la cabeza, en medio de un cortejo infernal en que se vociferan los últimos temas exitosos de la radio que hacen “pum—pum—pum”, como si la tierra temblara frente a semejante estrépito. Las palabras cambian las cosas. El desprecio de todo lo que no es la personita de uno se llama “autonomía del sujeto humano”. Desembrazarse de todo principio en lo tocante a la vida colectiva se llama “libertad individual”. El carrerismo más salvaje toma el nombre afable de “éxito social”. Preocuparse, aunque más no sea un poco, de los obreros, los pequeños empleados y los campesinos es estigmatizado bajo el nombre de “populismo”. Exaltar las desigualdades monstruosas, la competencia de todos contra todos y la represión policial de los más desposeídos se llama “coraje de partir de las realidades”. Siguiendo esta escuela, evidentemente, un joven pasa muy pronto del mundo de los deseos necesarios, sin duda demasiado estrecho en el que fue educado, a aquel, embriagador, de los deseos inútiles, y para satisfacerlos está dispuesto a sacrificar todas las verdades universales conquistadas por el pensamiento desde el alba de los tiempos.

—Puedo más o menos continuar en su lugar —se exalta Amaranta— y lo hago, además, en el estilo moderno: las jóvenes de esos países van a invertir en las futilidades del *look* o del lujo tanto parné, tanto tiempo y esfuerzo como en todo lo que es serio en la vida. Algunas de ellas terminarán por pudrirse en el nihilismo. Van a reventar en la acera, con el pelo lacio violeta, en medio de compañeros embrutecidos y de perros huraños. La mayoría va a abandonar, con la edad, los riesgos más desaforados, y va a instalarse en la rutina de las pequeñas complacencias. Amparadas en su precioso “yo” femenino, van a hacer la limpieza de su cerebro. Un poco de seguridad a la antigua y un poco de libertinaje; un poco de trabajo—familia y un poco de vacaciones a pelo en España; una buena dosis de carrerismo y una pizca de protesta social; un sólido marido y

algunos polvos apresurados en escondrijos; unos cuantos magacines *people* de morondanga y un chiquitín de novelas que son el último grito; amor teórico por los “otros” y odio práctico por las damas con fular islámico o con burka. Es la igualdad de todo, a porrillo, salvo de lo que disgusta. Esas tipas entregan su subjetividad a la primera estupidez que llega, se inquietan entonces por su “equilibrio”, renuncian a ello y pasan alegremente a la estupidez siguiente.

—No está mal, nada mal —aprecia Sócrates—. Hablemos también de la relación de todos esos jóvenes con las verdades y con las argumentaciones racionales. Este género de cosas les repele, y no las dejan entrar en la ciudadela de su alma. Supongamos que uno les dice: “Queridos amigos, existen alegrías que extraen su energía de deseos con valor universal, y placeres que sólo corresponden a nuestros apetitos egoístas. En el nivel, en todo caso, de las elecciones conscientes, se debe privilegiar las primeras y reconocer, como mínimo, su superioridad. De los segundos hay que desconfiar, y hay muchas circunstancias en que la renuncia se impone”. ¿Saben qué van a responder?

—¡Le van a dar duro! Los oigo desde aquí.

Y Amaranta se pone en el papel de la bribona agresiva:

—“¡Sócrates! ¡No es usted más que un vejete! Todos nuestros deseos son formidables. Todos están bien, porque son mis deseos, y no los suyos. Lo máximo es gozar de todo al mismo tiempo. ¡Viva la igualdad de todo lo que está en mí!”.

—¡Eso es!

—Es buena la vida que lleva aquel para el que todo equivale a todo —observa Glaucón.

—¡Pues sí! El hombre del intercambio planetario y de la comunicación instantánea. Este hombre reúne, en lo que él llama su incomparable, su irreemplazable individualidad, cien caracteres indecisos. ¡Qué hermoso y abigarrado es este individuo democrático! ¡Cómo se parece al Estado del mismo nombre! Es comprensible que un montón de gente, hombres y mujeres, todos semejantes a eternos adolescentes, no imaginen una política mejor que esta famosa democracia.

—Si entiendo bien, sólo le queda presentarnos la tiranía y el tipo humano correspondiente.

—El tirano… —comienza Sócrates.

—El fascista, ¿no? —interrumpe Amaranta.

—El tirano fascista, si quieres. ¡Qué hermoso carácter para un retratista bien dotado!

—¿Pero de dónde viene que se pase de la democracia a ese género de tiranía? Mussolini, Hitler o Salazar, ¿llegaron al poder en un contexto democrático? ¿Después de las elecciones?

—Y Pétain también —observa Amaranta.

—La inversión de la libertad, incluso corrompida, en esclavitud, incluso consentida, ¿no es paradójica? —pregunta Glaucón.

—Tal vez podamos, para salir de esta dificultad, recordar los mecanismos de la transición oligarquía-democracia. La norma de la oligarquía, llevada a su exceso, es una implacable concentración de las riquezas. La indiferencia a todo aquello que no sea oro y la ausencia de todo principio acarrean la ruina de ese régimen. ¿Pero cuál es la norma de la democracia —en el sentido vulgar del término, se entiende—?

—La libertad —propone Glaucón.

—¡Pero no! —protesta Amaranta—. No la libertad así, desnuda. La “libertad” reducida a la satisfacción obligatoria de los deseos individuales por intermedio de los objetos disponibles en el mercado. La norma es, de hecho, la “libertad” sin norma, lo cual quiere decir la animalidad. Porque la esencia de esa libertad individual sin norma es sencillamente el interés privado.

—De acuerdo —dice Sócrates—. Y el desencadenamiento competitivo del interés privado, la indiferencia a todo lo demás, incluyendo cualquier principio y hasta cualquier verdad, eso es lo que arruina desde el interior a nuestra tercera política, la democrática, a la que se sustituye tal o cual variante de la cuarta: una tiranía fascistizante.

—¿Pero cómo? —dice Glaucón, un poco perdido.

—De manera progresiva, los dirigentes de países “democráticos” se vuelven demagogos vulgares que, so capa de “libertad”, aniquilan toda referencia a cualquier norma que no sea la del salvajismo de los apetitos

privados. Quienquiera pretenda ponerle un freno a la extensión de esos apetitos y al “valor” absoluto de su satisfacción es tratado de comunista, de totalitario y de enemigo de las libertades. Aquellos que reclaman la colectivización de los bienes que competen al interés público —medicamentos, educación, medios de transporte, fuentes de energía, agua potable, bancos— son calificados de arcaicos, de gente que se opone, por simple estupidez, a los métodos modernos de—producción y de intercambio. Que los gobernantes se ajusten a su propio interés —permanecer a toda costa en el poder, ser reelegidos indefinidamente, beneficiarse con la corrupción ambiente— y que los gobernados no tengan otra relación con los gobernantes que la envidia y la curiosidad —fotos de magacines *people*, sondeos absurdos, cuentos y chismes—, he aquí con qué aniquilar el espíritu público y transformar la política, que es un pensamiento, en teatro de sombras.

—¡Pero así y todo se tiene la libertad! —se obstina Glaucón—. Incluso en las familias. Aun cuando el hijo, una vez que desaparece la vieja autoridad simbólica del padre, se sienta angustiado, es libre: hace lo que quiere.

—Salvo que no quiere nada —interrumpe Amaranta.

—¡Estás exagerando! Los padres, verdaderos déspotas en otros tiempos, terminan a menudo por tener miedo de sus hijos. ¿No es eso una liberación? Y mira también a los extranjeros, ¿no son libres? Si tienen dinero, en todo caso, son tan libres como los ciudadanos. Y si son pobres, no son ni más ni menos libres que el pobre diablo de la esquina. Pero en democracia las cosas no son como en la oligarquía hereditaria. El que es pobre siempre tiene la libertad de hacerse rico algún día.

—¡Te lo crees! —dice Amaranta con un desprecio soberano.

—En todo caso —retoma Sócrates—, es cierto que en ese género de democracia, como decía nuestro viejo Marx, todas las relaciones de autoridad se disuelven “en las aguas heladas del cálculo egoísta”. Incluso en los lugares que, en teoría, están al abrigo de la corrupción por el dinero, como en las escuelas, por ejemplo, uno ve a ciertos maestros…

—¡Ah, sí! —grita Amaranta—. ¡Algo de eso sé! Muchos profes están acojonados por los alumnos, entonces les pasan la mano por el lomo y sólo

les hacen leer o estudiar las sandeces de moda. A los alumnos les importa un bledo, además. Tratan de tú y de ti a los profes que, para no ser abucheados, hacen bromas grotescas. ¡Si hasta vi a algunos que cantaban rock o rap pataleando sobre su escritorio!

—¡Ves todo negro! —protesta Glaucón—. Hay profes formidables.

—Sí, pero escasean, hace falta una buena mano férrea, o si no, tipos más grandes, que tienen un aura súper. Yo tengo una idea, además, sobre todo esto. Ni los padres, ni los profes, ni siquiera los gendarmes, los jueces o los presidentes tienen ya ningún valor, y el respeto murió porque, en la democracia, se volvieron tan sólo iguales a nosotras, las chicas.

—¿Pero cómo? —se escandaliza Glaucón—. ¿Eres tú, una mujer, quien dice esto? ¿Después de decenios de feminismo?

—Es justamente porque conozco a las mujeres, en especial a las de hoy en día. No valen un pepino. Sólo piensan en triunfar arrasando a los hombres y a las compañeras. ¡Y encima quieren que se compadezcan de ellas, las pobrecitas! ¡El mundo entregado a las mujeres es el enjambre, las hormigas, las termitas! ¡Un horror!

—Tengo la impresión de que Amaranta nos está provocando —arbitra Sócrates—. Dejemos esta cuestión candente de lado, al menos por el momento.

—Pero —se obstina Glaucón— habíamos convenido en la igualdad entre hombres y mujeres en el comunismo.

—Desde luego —dice Amaranta, encogiéndose de hombros—. ¿He dicho lo contrario?

—No te comprendo —confiesa Glaucón, desconcertado.

—En todo caso —sonríe Sócrates—, a los hombres, que ya tienen suficientes problemas con las mujeres, no les toca mejor suerte con los animales. En democracia, un animal doméstico es tan libre como sus amos y además, come mejor que un africano, ¡tiene alimento de lujo! Los caballos y los asnos, si todavía los hubiera, caminarían con orgullo por las calles, con la cabeza en alto, atropellando a los transeúntes que les cortaran el paso.

—En democracia —se ríe Amaranta, socarrona— los caballos relinchan y los asnos rebuznan que son libres.

—¡Cualquier cosa! —dice Glaucón, agobiado.

Sócrates piensa que hay que guardar, con todo, un poco de seriedad:

—Lo que es cierto es que la guerra de los intereses individuales hace que cada uno se vuelva irritable y esté agotado. Ante el más mínimo obstáculo, ante la más mínima obligación, se protesta, se llora, se delata o se presenta una denuncia. Todos son víctimas de todos. Se votan leyes generales para “proteger a las víctimas” a partir de noticias policiales que la televisión transformó en escándalos de opinión. Esas leyes, apiladas y arbitrarias, desligadas de todo principio, sólo le sirven a la policía, y para perseguir a los más débiles. Tanto ese desorden legislativo y policial como la ausencia, en el pueblo, de toda convicción política fuerte crean el contexto en que van a prosperar los fascistas.

—Y ellos, ¿cómo se refuerzan? —se inquieta Glaucón—. ¿De dónde viene que, en ciertas circunstancias, lleguen a tomar el poder?

—Hemos visto que una patología interna a la oligarquía acarrea, ineluctablemente, su ruina. Asimismo, la obsesión por el libre arbitrio individual, extendida de modo patológico a todos los dominios del bien público, provoca, de manera a la vez violenta e insidiosa, el sometimiento de la democracia. La dialéctica en su sentido vulgar nos enseña que una acción excesiva en una dirección determinada acarrea una violenta reacción en el sentido opuesto. Se ha observado este fenómeno a propósito del clima, de la vegetación y de todos los organismos vivientes. Parece que también se verifica en lo que atañe a la organización política de un país. A altas dosis, la libertad individual, si permanece exterior a toda verdad, sólo puede invertirse en servidumbre.

—Me parece —observa Amaranta— que esa inversión dialéctica afecta tanto a los individuos como a las colectividades.

—Exacto. De donde resulta que tiranías y fascismos, al ilustrar el hecho de que la libertad refinada pero sin principio ni concepto se invierte en servidumbre salvaje, nazcan siempre en un contexto que se declara a sí mismo democrático o republicano.

—Ésa es una evidencia histórica —acuerda Glaucón—. Pensemos en César y en Augusto, en Mussolini, en Salazar, en Hitler… Pero era otra la pregunta que yo tema en mente: ¿cuál es esa patología, común a la

democracia y a la oligarquía, que hace que todo el mundo, finalmente, termine encadenado?

—Es, creo, el poderoso ascenso del grupo de gente gastadora y perezosa a la vez, en suma, los parásitos. Hay entre ellos algunos gritones, que marchan adelante, y la tropa de los cobardes los sigue. Los habíamos llamado —¿recuerdas?— los avispones de una población política.

—Pero sólo los líderes, los caudillos o los führers tienen aguijones —recuerda Glaucón.

—Lo cierto es que actúan en el cuerpo colectivo como lo hace un agente infeccioso en el cuerpo individual. Los buenos dirigentes, que siguen la escuela de los buenos médicos, deben vigilar con mucha atención a ese grupo social parasitario. Se puede pensar también en un apicultor avisado, que impide que tales avispones aparezcan en la colmena. Si ve a algunos, los destruye sin piedad y echa al fuego los alvéolos de cera en los cuales se resguardan.

—¡Caray, helo aquí transformado en un hombre del Terror! —exclama Amaranta.

—Tienes razón, me embalo: es una facilidad. Volvamos a los métodos analíticos. Podemos dividir un país de nuestro Occidente liberal en tres clases. La primera es la de los avispones malhechores, esos parásitos que, gracias a la combinación entre el liberalismo económico y la pereza que les es propia, proliferan en los países “democráticos” al menos tanto como han proliferado en las viejas oligarquías feudales. Por lo demás, este grupo parasitario es mucho más activo en el nuevo contexto que lo que lo era en el contexto oligárquico.

—¿Y eso por qué? —protesta Amaranta.

—Porque el régimen oligárquico, imbuido de sus tradiciones, desprecia a esos arribistas y no les confía ningún puesto de poder, mientras que en democracia su campo de acción es, por así decir, ilimitado. En las asambleas de las campañas electorales, son los cabecillas violentos y los hábiles retóricos los que no paran de hablar ni un segundo, mientras que los diputados de base y los notables provinciales permanecen sentados alrededor y no hacen más que aplaudir. En esas condiciones, casi todos los asuntos caen en manos de algunas camarillas de intrigantes.

—¿Y cuáles son las otras dos clases? —pregunta el impaciente Glaucón.

—Primero, los capitalistas que, obstinados en conservar y aumentar el patrimonio, se mantienen al margen del tumulto y de los riesgos del compromiso político. Los avispones les prometen en secreto proteger las fortunas establecidas, y extraen de ellos su miel más provechosa…

—No van a ir a buscarla en los panales de los que no tienen nada —se burla Amaranta—. ¿Y la tercera clase?

—Es el pueblo laborioso, las grandes masas de obreros, de campesinos de empleados, de pequeños funcionarios… Serían los más poderosos si se reunieran bajo el signo de una Idea.

—Pero —observa Glaucón— rara vez lo hacen. No constituyen una fuerza política organizada.

—Se les impide hacerlo por todos los medios. Y primero se los divide mediante la corrupción. Los dirigentes autoproclamados "populares" le redistribuyen a una fracción del pueblo laborioso —a la que llaman "clase media"— lo que lograron estafarle a los ricos, guardándose para ellos, de paso, un buen paquete. Así, las llamadas "clases medias", preocupadas ante todo por guardar ese confort mal adquirido, se rehusarán categóricamente a ser asimiladas a los trabajadores más expuestos y a los más pobres, que son también, por todas partes y siempre, los que más desean reunirse bajo el signo de una nueva política igualitaria.

—Sin contar que los capitalistas también van a defenderse —interviene Glaucón—. Van a crear partidos, comprar a los diarios, van a lanzarse a la corrupción a gran escala.

—¡Es evidente! Y aunque no tengan los medios, ni tampoco la intención, de derribar el orden establecido, se va a hacer correr el rumor de que son ellos —y no los avispones— los que complotan contra el pueblo.

—Y sin duda están forzados a hacerlo —completa Glaucón—. Cuando ven que se vuelven contra ellos la clase media corrompida, los demagogos populistas y la fracción más ignorante del pueblo trabajador, recobran sus viejos reflejos de oligarcas, de feudales, y aspiran, con la ayuda del ejército, de la policía, del clero y de la magistratura, a una revolución conservadora. Se entra entonces en un período de disturbios, con procesos, luchas de

facciones, grupos de choque, división del ejército, manifestaciones gigantes, complots de todo tipo…

—¿Y es entonces, como creo, cuando entra en escena un jefe carismático?

—Es el hombre de la situación. La amalgama heteróclita de las clases medias corrompidas y del pueblo enceguecido pone a la cabeza a un quídam salido de la nada, cuyo poder se constituye sólo por esa alianza, sobre un fondo de disturbios y de miedo. Esa criatura circunstancial va a proclamarse "protector de la Nación" y va a entablar el combate, ciertamente, contra la moderación conservadora, pero sobre todo contra toda organización independiente del pueblo que tenga como mira desplegar su capacidad política y reunificar a sus masas dispersas.

—¿Es ese "protector" —pregunta Amaranta— el que se transforma en tirano o en jefe fascista?

—Siempre. La metamorfosis me recuerda una historia contada por Pausanias: si uno prueba entrañas humanas cortadas en trozos y mezcladas con tripas de toro, de becerra y de chivo, se transforma en lobo de inmediato. Cuando el "protector de la Nación" ve a las multitudes fascinadas por su discurso, ya no va a poder abstenerse de probar entrañas sangrantes de los suyos. Fíjense cómo, tan sólo un año después de haber tomado el poder, Hitler hizo masacrar a toda el ala de su propio partido que creía en una verdadera "revolución" popular fascista, las SA de su viejo compañero Röhm, al que fue a insultar y a humillar en su prisión antes de que lo fusilaran. Es siempre así. Con el pretexto de reducir la deuda, someter a los banqueros, reforzar la nación, suprimir el desempleo, el jefe fascista entrega a los torturadores de la policía a todos aquellos de su propio campo que le disgustan o le hacen sombra. Nombra tribunales especiales en que los denunciantes, por una paga, hacen condenar a inocentes. Prueba con avidez, con su gran lengua de lobo voraz, la sangre de sus parientes, a los que exilia o asesina. Es una ley rigurosa que semejante hombre perezca bajo los golpes de sus innumerables enemigos, o bien construya un poder tiránico incompartible, una dictadura fascista despiadada.

—Para eso le va a hacer falta —observa Amaranta— una guardia personal inmensa y servil, una policía secreta omnipresente.

—Creo que siempre encontrará suficientes maleantes de la peor ralea —responde Glaucón— si los autoriza a desvalijar a tal o cual categoría de la población: los comerciantes chinos, los armenios, los judíos, los árabes los gitanos, los comunistas…

—E incluso —completa Sócrates— no pocos burgueses reacios a este tipo de régimen. Si se sospecha que un poseedor de algunas riquezas es un enemigo de los fascistas, hará bien en seguir el oráculo que, según Heródoto, recibió Creso de la Pitia: “Dado que un mulo devino rey de los medos, amigo mío, que tus pies delicados no te impidan huir a lo largo del pedregoso Hermo sin temer, ni por un segundo, pasar por cobarde”.

—Es muy cierto que, si los fachos lo atrapan, lo ahorcarán después de haberlo torturado con gran esmero.

—Sin ninguna duda. Y del “protector de la Nación” no se dirá, como dijo nuestro viejo Homero, que

yacía ahí su cuerpo ingente, como un enorme yacente.[*]

Por el contrario, después de haber transformado a unos cuantos adversarios en yacentes, helo aquí montado, solitario, en el carro del Estado y, una vez abandonados sus hábitos de “protector”, apareciendo en su ser de dictador fascista.

—¡No de inmediato! —objeta Amaranta—. La construcción de su poder y la exhibición de su felicidad sangrienta son, a mi entender, más lentas. Los primeros días, al inicio de su reino, se deshace en sonrisas ante todo el mundo y no deja de inclinarse ante todo aquel que encuentra. Proclama a voz en cuello su horror a la dictadura y multiplica promesas, tanto a su entorno como en las declaraciones públicas. Anuncia una moratoria de las deudas, nacionaliza algunas fábricas y les confía su dirección a sus allegados, confisca algunos dominios abandonados y les da la tierra a los campesinos que lo sostuvieron. No es más que benevolencia y dulzura.

Sócrates está maravillado:

—Me quitas las palabras de la boca. ¿Y qué sucede luego?

—Cuando terminó con sus adversarios declarados, corrompiendo a unos, abatiendo a los otros, y se cree tranquilo por ese lado, suscita guerras enseguida, pues sabe que, si hay guerra, el pueblo aceptará obedecer a un jefe. También sabe que, como la guerra exige impuestos muy elevados, los ciudadanos, empobrecidos, se ocuparán de la supervivencia cotidiana y no tendrán ni la energía ni el tiempo necesarios para complotar contra él.

—¡Soberbio! —comenta un Sócrates embelesado—. ¿Y luego?

—Si sospecha que algunos tienen el espíritu demasiado libre para tolerar su poder absoluto, la guerra es un buen pretexto para eliminarlos: los envía el frente, allí donde tan pocas chances hay de salir indemne, o los entrega sin más a los enemigos. Por todas estas razones, las dictaduras de este género necesitan promover guerras.

—Pero todas esas artimañas —objeta Sócrates— no van a hacerlo muy popular. ¿Cómo puede continuar?

—Va a tener que endurecer la represión, una y otra vez. Forzosamente habrá, en su entorno inmediato, entre la gente que le puso el pie en el estribo en la marcha al poder, muchos que dicen lo que piensan, entre ellos o incluso en su presencia. Los más valerosos criticarán, con franqueza, su política. O sea que va a tener que eliminar a esa gente si quiere guardar el monopolio de las decisiones importantes. De tal modo que al final no se encontrará, ni en su campo ni en el de sus adversarios, ninguna personalidad fuerte. Será el reino universal de los mediocres y de los fracasados.

Pero Sócrates, que ya ha admirado lo suficiente la elocuencia de la hermosa Amaranta, quiere retomar las cartas en el asunto:

—Es decir que el dictador y su grupo deben saber localizar a aquellos que tienen, aunque más no fuere, una onza de valor, de inteligencia o de grandeza de alma. La “felicidad” prometida por los fascistas consiste inevitablemente, quieran o no, en declararle la guerra a toda esa gente de valor, en tenderles trampas hasta que el país se haya purgado de ellos por completo.

—Una purga para hacer reventar al enfermo —dice Glaucón, con tono sardónico.

—¡Pues sí! —sonríe Sócrates—. El dictador fascista es lo contrario del médico. El médico quita del cuerpo individual lo peor para salvar lo mejor. El fascista procede en sentido inverso con el cuerpo colectivo: erradicar lo mejor para salvar lo peor, de lo cual él es regente.

Sin embargo, Amaranta no renuncia a ganarle la partida a Sócrates:

—En suma, el fascista es cautivo de una magnífica necesidad. O bien se pasa la vida en medio de una pandilla de gente despreciable que, además, lo odia, o bien lo asesinan.

Sócrates se resuelve a tomar el puesto de comando:

—En esas condiciones, cuanto más detestado es por sus conciudadanos, más necesario le es tener una policía a sus órdenes, numerosa y fiel y pienso que no van a faltar candidatos surgidos de las capas sociales desestabilizadas por la crisis de la democracia. Todos los avispones de los que hablábamos verán ahí una buena ocasión de darse a la buena vida a expensas de la masa de la gente.

Amaranta no estima estar fuera de carrera:

—Sin contar a los mercenarios extranjeros atraídos por la paga. E incluso a ciertos obreros, arrancados de la fábrica y trasplantados al palacio del führer, tan deslumbrados que ya ni se les ocurre volver al trabajo. Tales son los nuevos camaradas del gran jefe, su compañía rodeada por el odio de todos aquellos que no renunciaron a un mínimo de rectitud. En un extremo, la corrupción y las prácticas infames del mercenariado. En el otro, el rechazo completo, absoluto, a todo compromiso con el régimen.

Abrumado por tanta exactitud, Sócrates se regodea entonces con uno de sus principales caballitos de batalla:

—Si lo que dices es cierto, podríamos tener alguna duda en lo que concierne a la sabiduría de los poetas, Sófocles incluido, ya que en *Áyax el locrio* escribe que:

Sabios son los tiranos que con tiranos más sabios
se hicieron grandes amigos y supieron cómo usarlos.[*]

Amaranta vuelve al frente:

—Eurípides, querido Sócrates, no le va a la zaga. En *Las troyanas* habla de “la tiranía que iguala a los hombres con los dioses”.

Sócrates no se deja aventajar:

—¿Y en *Las fenicias*, entonces? ¿Recuerdas?

Y si de la justicia la ley hay que violar,
es por la tiranía y su violenta alegría
que del injusto el empleo bien se puede desear.[*]

Y Amaranta, aún no vencida:

—Ya sé, ya sé… Ahora va a decirme que, desde que pueden beneficiarse de la indulgencia de los gobiernos, los poetas se precipitan, reúnen a la gente, y, sacando partido de sus bellas voces potentes y persuasivas, la arrastran hacia las formas de poder en apariencia democráticas y, en realidad, despóticas. Y va a hacer valer, por supuesto, que reciben una paga nada desdeñable tanto de los tiranos como de los dirigentes parlamentarios, y que sólo les falta el aliento, de repente, cuando están cerca de los gobiernos realmente populares y que incorporan una Idea. Pero créame: nuestros grandes poetas tienen suficiente espíritu para disculparle a usted esos furores especulativos que lo animan contra su inocencia artística.

—¿Terminaste? —pregunta Sócrates, irritado.

—Después de todo, esto no es más que una digresión —retrocede Amaranta—. Volvamos a la cuestión que nos preocupa: ¿cómo va a encontrar el dirigente fascista los fondos para mantener a su policía secreta, a su guardia personal, sus residencias subterráneas y su ejército conquistador?

—Si el Estado posee reservas, en particular en forma de oro o de divisas extranjeras, va a malvender todo eso. Tampoco tendrá ningún escrúpulo en

venderle al mejor postor tesoros nacionales, tales como cuadros o esculturas sacadas de los museos, o la masa de objetos sagrados que se encuentran en las iglesias. Eso ya es algo para el presupuesto de la policía, ¡y sin aumentar los impuestos!

—Muy bonito todo eso —objeta Amaranta—, pero cuando haya vendido todo, estará en seco. Los polis sin parné y amargados comenzarán a complotar entre bambalinas.

—Ése no es un problema —responde Glaucón a su hermana—: el gran Jefe, el Guía, vivirá entonces a expensas de aquellos que lo pusieron en el trono. Ellos deberán pagar por su entorno, sus favoritos, sus consejeros secretos, sus amantes, su policía, sus verdugos y sus bufones.

—¿Quieres decir —salta Sócrates— que el pueblo que hizo posible, por su desorientación y su pasividad, que las bandas fascistas se apoderaran del Estado, tendrá que mantener además a toda esa camarilla?

—Se verá forzado a hacerlo.

—Pero vamos, con todo, ¡el pueblo se va rebelar! Muchísima gente se pondrá a decir que una criatura política del pueblo, un hijo del pueblo, en suma, devenido adulto y catapultado al poder absoluto, no puede ser alimentado indefinidamente por su padre—pueblo, ¡encima con sus sirvientes, sus delatores, sus putas, y toda la pandilla de gente de baja calaña que lo rodea! ¡Volverse esclavo de los esclavos de su hijo, un padre! ¡Qué horror! El pueblo quería deshacerse de la pesada tutela de los ricos, de aquellos que se autoproclamaban “demócratas”, o “civilizados”. No deseaba ser saqueado por una mafia sanguinaria. O sea que le va a ordenar al usurpador que salga del país, él con toda su camarilla, como un padre echa de su casa al hijo ingrato y a todos los turbios parásitos que ese hijo instaló allí.

—¡Que intente, el padre-pueblo, echar al dictador salido de sus entrañas! Comprenderá su desgracia. Lamentará el día en que engendró, acarició y educó a semejante bebé. Ahora es demasiado tarde. Es él el más fuerte.

—¡Dios mío! —exclama Sócrates—. ¿Para ti el tirano es un parricida? ¿Degüella a sus viejos padres y pisotea su cadáver?

—Es exactamente eso —y Glaucón está muy contento de tomar el timón de la discusión— lo que todo el mundo llama una tiranía fascista. El pueblo salió de Guatemala y se metió en Guatepeor. Habiendo querido evitar el humo asfixiante del despotismo oculto de los grandes burgueses, cayó en la marmita hirviente del despotismo de los pequeñoburgueses desenfrenados. Tenía los atolladeros y los señuelos de la libertad desorientada, y ahora se ve vestido con la librea del servilismo más doloroso y amargo, el de quien es esclavo de otros esclavos.

Amaranta no quiere desaparecer:

—Eso es lo que son también los colonizados de los países de África, cuando los pequeños blancos pobres llegados de la metrópolis los desprecian y los maltratan, llamándolos "*crouilles*" "*bicots*" "*negros*" y otras graciosidades.[*]

—Sí —dice Glaucón, con tono sentencioso—. Hannah Arendt lo vio muy bien: hay una continuidad histórica entre el salvajismo imperial ejercido por los "demócratas" y la crueldad fascista.

—Bravo, queridos míos —opina Sócrates—. Creo que gracias a ustedes dos podemos jactarnos de haber descripto brillantemente el pasaje de la democracia a la tiranía fascista, y, sobre la marcha, la forma general de esta suerte de política. Queda por examinar el tipo humano correspondiente.

—El prototipo del tirano —aprueba Amaranta.

—Sólo que, veamos: nos falta un instrumento conceptual.

—Después de tantas horas de discusión —se lamenta Glaucón—, nos falta un instrumento… ¿Pero cuál?

—Un análisis riguroso de las diferentes suertes de deseos. La tiranía es el punto en que la violencia política y la violencia libidinal se tornan indiscernibles.

Glaucón, que prevé un inmenso desvío, se desmoraliza y, con un tono tristón:

—En tal caso, prosiga.

—Ya hemos distinguido los placeres necesarios de aquellos que no lo son. Vayamos más lejos: entre los placeres y los deseos que no son necesarios, algunos parecen estar con claridad sustraídos a toda ley. Existen originariamente en todo individuo, escondidos en las profundidades del

inconsciente. Pero están reprimidos, en parte, por la ley, que a su vez está animada por los deseos, con los cuales mantiene una relación dialéctica. En ciertos individuos, y con la ayuda del pensamiento racional, esos deseos fuera de la ley pueden volverse en gran parte inactivos. En otros, siguen siendo numerosos y poderosos.

—¿Podría ser más preciso en cuanto a esos “deseos fuera de la ley”? —pregunta una Amaranta suspicaz.

—Los conoces, como todo el mundo, ya que son aquellos que se despiertan cuando duermes. La instancia del Sujeto vinculada a la calma soberana del pensamiento racional es precisamente aquella cuyo reposo asegura el sueño. Es entonces, en cambio, cuando se encabrita la instancia animal, salvaje, la que exige con ferocidad su ración cotidiana de comida y bebida. Ella rechaza el sueño y busca desplegar sus disposiciones propias que son las que se denominan pulsiones. En ese estado pulsional, ¡la instancia del Sujeto llamada Deseo se atreve a todo! Rompe todos los vínculos, ya sean los de la moralidad o los del pensamiento. Como tan bien lo vio Freud, el deseo liberado del Sujeto es entonces el de acostarse con la madre y, por transferencia de objeto, con toda suerte de cosas: hombres, portaligas, prostitutas, cabras, bragas, dioses o niños. De manera simétrica, ese deseo es también el de matar al padre y, por transferencia, se transforma en una pulsión agresiva que nada puede detener. En una palabra, en el corazón de la noche, la pulsión une un objeto flotante a una transgresión ilimitada.

Ante esas evocaciones abigarradas, Amaranta toma un aire irónico. Glaucón permanece por un momento pensativo y, luego:

—¿Qué hacer —pregunta— cuando el sueño, esa potencia irresistible, nos entrega a las pulsiones?

—Un buen psicoanálisis —se burla Amaranta.

—¡Eh! —replica Sócrates—. ¿No declaraba tu gran pensador Jacques Lacan que yo, Sócrates, era el ancestro de todos los psicoanalistas? Después de todo, incluso si no hubiéramos encontrado la constitución política ideal, devenidos, a fuerza de hablar, intelectualmente más ágiles, más capaces de afirmación y de creación, y menos inclinados a los cortos goces perjudiciales, nos dormiríamos, después de habernos ejercido así en la

concentración mental, armados con una instancia racional nutrida de bellas demostraciones ilustradas con ejemplos convincentes, habiendo tomado el recaudo de no someter la instancia deseante a la pura abstinencia ni a la búsqueda devorante y vana de la satisfacción total, de modo tal que se calmara y que ni su tristeza ni su alegría llegaran a turbar a la instancia Pensamiento, para preservar así la aptitud de esta última para intentar sola, y por sus propios recursos, el difícil examen de aquello que aún no conoce en lo que el pasado borra, el presente disipa o el futuro oscurece, todo ello en el mismo movimiento por el cual habríamos apaciguado lo suficiente a la instancia del Afecto, en el umbral del sueño, por no habernos irritado contra nadie, de tal manera que, a fin de cuentas, habiendo contenido la dimensión pulsional a la que están expuestos el Deseo y el Afecto, habiéndole dado un vigoroso impulso a la tercera instancia, el Pensamiento, pudiéramos abandonarnos al verdadero reposo, cuando al fin los sueños dejaran de vehicular sólo deseos prohibidos travestidos en imágenes enigmáticas y tuviéramos entonces la suerte de atravesar la noche en dirección de nuestra verdad.

—¡Y bien! —exclama Amaranta—. En todo caso, ¡menuda frase hemos atravesado nosotros! Con el primer “incluso si”, dejé de respirar, y con el último subjuntivo, ¡creí que iba a perecer asfixiada!

—Es que trataba de decir las cosas como las veo: en la totalidad de sus relaciones inmanentes. Retengamos sólo lo que va a servirnos: en cada uno de nosotros yacen deseos pasmosos, salvajes, fuera de la ley. Aquellos que, entre nosotros, imaginan que pertenecen al pequeño número de los espíritus mesurados, no están más protegidos de esos deseos que los otros, tal como lo prueban sus sueños.

—De acuerdo, de acuerdo —patalea Glaucón—. ¿Pero la política, en todo esto?

—Acuérdate ahora de lo que hemos dicho del hombre democrático. Educado en la infancia por un padre oligarca más bien amarrete que detestaba los deseos superfluos del tipo fiestas, lujos, juegos, prostitutas, etc., fue contraeducado por la banda de jóvenes con la cual, al llegar la adolescencia, se aglutinó. Sus compañeros, ya corrompidos, adoraban los deseos que, a esa edad, uno cree refinados y subversivos. En esa escuela,

nuestro joven se abandonó a todos los excesos, movido en realidad por un odio bien comprensible a la avaricia de su padre. No obstante, dotado de un natural más sólido que el de sus corruptores, se volvió el teatro de un conflicto interior implacable. Tironeado en direcciones opuestas, eligió la vía intermedia entre dos modos de existencia por sí mismos inconciliables. Sirviéndose de uno y del otro —avaricia y prodigalidad, respeto e insolencia, disciplina familiar y relajo, etc—, se imaginó que actuaba con mesura. Y, de hecho, su vida no era ni absolutamente disipada ni absolutamente servil. Fue así como de oligarca, tal como lo era su padre, pasó a ser demócrata.

—Eso es —verraquea Amaranta—. El medio, el justo medio, esto no pero tampoco aquello… Es eso la democracia: ni chicha ni limonada.

—Sin duda, sin duda —admite Sócrates—. Si tenemos en mente la idea comunista, ese género de democracia no es, por cierto, lo mejor que hay. Pero recordemos que no es lo peor que hay.

—Y entonces volvemos a la tiranía, al fascismo…

—… que son retoños de la democracia. Supongamos ahora que nuestro joven demócrata envejece, fiel a su frágil compromiso existencíal. Tiene hijos y, como es natural, los educa según su máxima del justo medio. Al crecer, esos hijos van a rebelarse, como siempre, contra esa máxima paterna. Pero su defensa interior es mucho más débil que la de un hijo de oligarca. Van a abandonarse, sean hijos o hijas, a una vida caótica, defendida con uñas y dientes por sus corruptores bajo los nombres de “libertad”, “rebelión” o “nihilismo”. Por más que el viejo demócrata quiera fomentar en ellos los deseos medios y predique la noble “sensatez” abigarrada del demócrata común y corriente, la facción de los deseos ilimitados y mortíferos va a tener una ventaja considerable. Los corruptores van a recurrir esta vez a una suerte de pasión erótica irreconocible, cuyos objetos son cada vez más monstruosos, para que ese deseo, avispón en jefe, acarree en consecuencia el gusto por el saqueo, la brutalidad y, por fin, el odio racista, la tortura y el asesinato. Comienzan, por cierto, muy cerca de los estados de ánimo de la futura clientela de las bandas fascistas, por formas banales de la corrupción. Simple comparsa, primero, de los otros deseos, el erótico del que hablo zumbará entre las nubes de incienso, las

músicas embrutecedoras, el humo del hachís, los juegos de dinero dopados con cerveza y vodka, los coros emborrachados y ridículos, las encamadas improvisadas… Pero poco a poco el aguijón del deseo ilimitado, y de lo que éste exige en cuanto al poder absoluto sobre los otros y a los recursos siempre disponibles para su satisfacción inmediata, va a clavarse en lo más vivo de la carne de los jóvenes demócratas. Su individualidad, orientada por una suerte de pulsión negra absoluta, es entonces presa de una verdadera locura, llevada hasta el punto en que, si encuentran en sí mismos opiniones o deseos que se consideran en general sensatos y piden un resto de reserva o de compostura personal, los exterminan y los expulsan de su intimidad psíquica hasta que, sujetos consagrados en lo sucesivo al culto de la muerte, se encuentran purgados de toda norma aceptable, lo cual deja en ellos todo el lugar libre para una locura llegada de otro lado.

—¡Qué intenso retrato del joven fascista! —admira Amaranta.

—Se puede llamar a la pulsión literalmente pornográfica, cuyos efectos intento describir, el tirano del sujeto. Pero esta alienación se encuentra también en la embriaguez, el alcohol y las drogas, o en la demencia colérica, cuando uno se imagina que es capaz de comandar a los dioses.

—Así —concluye Glaucón—, un joven adulto como yo está predispuesto a entrar en la clientela de un tirano o de un jefe fascista cuando, al apuntalarse mutuamente su disposición natural y la corrupción ocasional, se vuelve pulsional, adictivo y violento.

—¿No están hablando, en definitiva —observa Amaranta—, de lo que Freud llama la pulsión de muerte? ¿No es ella la que triunfa en la subjetividad fascista?

—Exacto. Y por eso podemos ahora describir la vida íntima del tipo humano tiránico o fascista, para llegar poco a poco al retrato del gran Jefe, del führer, que preside siempre los destinos de un Estado entregado a este género de política.

—¿Puedo intentarlo?

Es Amaranta quien hace la pregunta y quien, sobre la marcha, comienza el retrato sin esperar que se lo soliciten:

—“Banquetea, echa polvos de lo lindo, fuma, bebe. Donde abunda el dinero, sobreabundan putas, mañosos y delatores. Manda a la mierda a sus

servidores, maltrata a sus cortesanos, humilla a sus conocidos, desprecia a las mujeres, hace que se la chupen en los pasillos, se pavonea en *slip*, de mañanita, en el comedor de un gran hotel. Pero después, de inmediato, se cubre con un guiñapo militar blindado con condecoraciones y hace taconear sobre el parquet unas grandes botas negras bien brillantes. Quiere el poder sobre todos y todas, a falta de tener poder sobre sí mismo. A ese tren, gasta todo su parné. Pide prestado, vende. Pero un buen día está en seco de veras. Entonces lo asalta una acritud agresiva de pequeñoburgués arruinado. El enjambre de deseos que cobija bajo la autoridad de Tánatos el gran avispón, lo empuja aquí y allá como a un loco furibundo que busca por todas partes a quién sacarle dinero. Se acostumbra, como si fueran cosas que van de suyo, al chantaje, a las agresiones contra los viejos y los discapacitados, a los chanchullos más sórdidos. ¡Dinero! ¡Dinero! ¡Y poder! Si no vuelven a él, con la voz de la muerte, la angustia y el dolor Sus padres tampoco se salvan. ¿Dilapidó su parte de los bienes familiares? Poco importa. ¡Lo que resta para él, de grado o por la fuerza! ¿Reducir a nada a su padre y a su madre? ¿Y por qué no, si es para continuar gozando del miedo de los otros, de su obediencia, de sus miradas cómplices y aterrorizadas a la vez; si es para encamarse con unas tías complacientes y arruinarse, una noche, en la ruleta del casino, en medio de escotes y de fracs? Si el viejo papi y la mami resisten, ¿por qué no gritar, golpear, amenazar con echarse por la ventana ante sus ojos? ¿Qué vale una madre marchita y lacrimosa frente a una apetitosa *top—model* con las piernas desnudas, los senos discretamente siliconados y un coño jugoso? ¿Qué vale un padre calvo y doblado en dos por el reumatismo frente a un joven monín despechugado, con un culito que se menea y un miembro considerable? Sólo que, a ese paso, el padre y la madre ya no tienen más dinero, mientras que el enjambre de deseos-avispones, la horda de la Muerte, zumba más que nunca. A falta de otra cosa, ¿no está tentado, nuestro joven héroe, de romper un distribuidor de billetes, de arrancarle la cartera a una vieja—dama en la calle o de vender en los rincones sombríos heroína adulterada? El resultado es que las viejas ideas que en otros tiempos le parecían justas, aun cuando no se conformara a ellas, las ideas que permiten distinguir qué es honorable y qué es abyecto,

han muerto en él de forma definitiva. Las nuevas ideas, las que escoltan al instinto de muerte, logran en él una victoria decisiva…”.

—¡Sí, sí! —interrumpe un Sócrates entusiasmado—. Esas nuevas ideas, antes, se manifestaban sólo en sueños, cuando el dormir levantaba, por algunas horas, la censura ejercida sobre su espíritu consciente por la ley del padre; cuando la democracia, a pesar de su mediocridad, de su culto del justo medio, bloqueaba a la pulsión de muerte los caminos de la conciencia vigilante. He aquí con toda exactitud lo que es el hombre tiránico, el fascista convencido: es, en estado de vigilia y constantemente, lo que era a veces en el corazón de la noche, siendo joven demócrata, en sus pesadillas. A partir de allí, no retrocede ante ninguna atrocidad y busca todos los goces, incluso los más infames. La pulsión que vive en él y anima una anarquía opresiva orienta al desdichado Como el tirano dirige al Estado: se atreve a todo para satisfacer los deseos obscenos de su subjetividad corrompida, tanto los deseos que se instalaron en él por el espíritu de banda de su adolescencia como los que yacían, inactivos, en su inconsciente, y que poco a poco, por su elección de vida, vieron sus cadenas rotas y su energía maléfica liberada.

—Habría que ver cómo se articula todo eso, a nivel de conjunto, en la génesis de un Estado fascista —se interroga Glaucón.

—Si, en un país, aquellos cuya subjetividad es de tipo fascista —tipo que acabamos de describir— son poco numerosos, y si la opinión media no tiene ningún gusto por sus maquinaciones, es probable que entren en la guardia pretoriana de un tirano extranjero o ayuden a una potencia imperial, como mercenarios, en sórdidas guerras. Si no encuentran ni país fascista dispuesto a acogerlos, ni guerra en la que dar libre curso a su pulsión de muerte, sólo pueden quedarse donde están para cometer allí un montón de pequeñas fechorías repugnantes.

—¿De qué tipo?

—Pintarrajear los muros con inscripciones antisemitas, atacar a los negros y a los árabes a golpes de porra en rincones sombríos, profanar tumbas, insultar a las mujeres, constituir comandos al servicio del Estado o de los patrones para romper huelgas… Les encanta también la delación, por ejemplo, escribirle a la policía que su vecino es un obrero africano sin

papeles. Son sicofantes natos, a los que uno ve hacer descaradamente falsos testimonios a cambio de un sobre lleno de dólares.

—¿Y es eso lo que usted llama “pequeñas” fechorías?

—Es que todas esas fechorías, comparadas con el desastre que representa la llegada al poder de los fascistas, pueden parecer casi mezquinas. Y para que ese desastre esté al orden del día, es necesario que ese tipo humano haya proliferado, y que todos los que pertenecen a él, reunidos, al darse cuenta de lo numerosos que son, ayudados por la inercia de las masas populares y la estupidez conservadora de los partidos llamados “de izquierda”, lleven al poder a aquel de entre ellos que exprese en sus discursos la más completa convicción. Hacen de él un tirano. A partir de ese momento, o bien la revuelta popular, encabezada, si es posible, por partidarios de una política nueva compatible con la idea de comunismo, barre al tirano con sus esbirros, o bien el tirano, introduciendo, si es necesario, mercenarios extranjeros de la misma estofa que él, ahoga la revuelta en sangre y castiga sin piedad a su patria —su “matria”, como dicen, tal vez de modo más preciso, los cretenses—, del mismo modo en que, en otros tiempos, maltrató sin dudar a sus padres.

—Por desgracia, tenemos más ejemplos de la segunda posibilidad que de la primera —dice Glaucón, lúgubre.

—Observa que los de ese tipo fueron, en su vida privada, idénticos a lo que son cuando ejercen el poder. O bien se rodearon de aduladores prestos a servir a su infamia hasta el final; o bien, si tuvieron necesidad de obtener un favor de alguien, fueron ellos los que se hicieron los perros sumisos, colándose en la familiaridad de aquel de quien dependía el favor para jugar todos los roles del fiel servil, y reservándose la posibilidad de desaparecer y comportarse como perfectos extranjeros, o hasta como enemigos despiadados, apenas obtuvieran lo que querían. Por eso aquellos de ese tipo no aman ni son amados a lo largo de su vida, ya que son siempre tiranos o esclavos. Un fascista nunca disfrutará la libertad ni la amistad.

—En suma —resume Amaranta, que considera esto un poco largo— una vida de perro, feroz y/o sumiso.

Pero Sócrates, por el momento, no tiene en cuenta los estados de ánimo de la jovencita. De hecho, se vuelve hacia Glaucón y parece hablar sólo

para él:

—¿No se puede decir que es absolutamente imposible tenerle confianza a esa gente sobre lo que fuere?

—“Absolutamente” es la palabra que conviene.

—¿Y que llevan la injusticia a su colmo?

—Considerando nuestro acuerdo sobre lo que es la justicia, es indudable.

—Resumamos. El peor de los hombres es aquel que, despierto y siempre, es lo que el hombre de bien es sólo en sueños, y rara vez. Para que alguien caiga en ese estado miserable, es menester que, habiendo pertenecido desde muy temprano al grupo fascista, haya llegado, a fuerza de intrigas y de violencias, al ejercicio solitario del poder. Y cuanto más dura y aumenta esa soledad, más devora al Sujeto la corrupción tiránica que lo habita. La tiranía es la soledad de quien ha perdido el poder de amar y sólo ejerce, así, el vano poder de consagrarse, y de consagrar a los otros, a la muerte.

XV. Justicia y felicidad
(573b-592b)

SÓCRATES parece herido por sus propias palabras. Está sentado, silencioso, con los ojos cerrados, en esa extraña luz que, en aparente pleno día, anuncia la tarde todavía lejana con una suerte de palidez límpida. ¿Acaso piensa que lo que acaba de decir acerca del tirano —que una larga soledad lo clava a su sustancia— se aplica también al filósofo? ¿No sale la filosofía del escepticismo como la tiranía de la democracia? Es Amaranta la que relanza la acción:

—He aquí la ocasión, si aún le quedan fuerzas, querido Sócrates, de volver a la difícil cuestión de la felicidad. Su descripción sobrecogedora de la vida del tirano parece indicar que su ferocidad solitaria induce, en lo más recóndito de su alma, una especie de indecible infelicidad. Y que, cuanto más pasa el tiempo, tanto más el ejercicio de un poder absoluto exacerba esa infelicidad oculta. ¿Podemos generalizar esta relación entre injusticia objetiva y derelicción subjetiva? Quiero decir: si examinamos esta relación en el elemento de la Verdad, porque sé muy bien que la opinión, en lo que concierne a la felicidad de los ricos y de los poderosos, es muy versátil. ¡No hay más que ver los magacines *people*!

Sócrates mira a la jovencita con curiosidad, como si la descubriera en la cabecera de su cama en el momento del despertar:

—¡Me propones escalar en muletas, y sin que el camino esté trazado, una temible montaña! Te voy a interrogar a ti. ¡Te lo habrás buscado!

—Sí, maestro. Soy toda oídos.

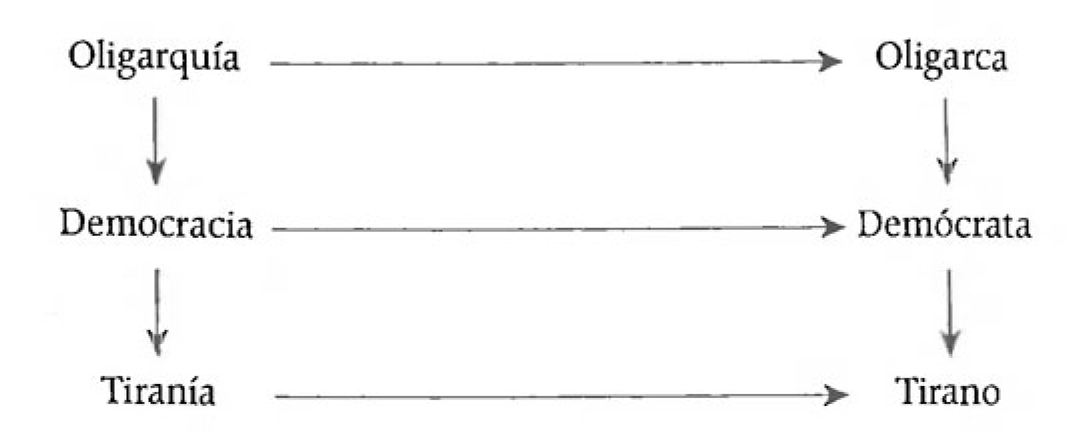
—Hemos convenido en que existía una suerte de isomorfismo entre la forma de un régimen político y el tipo de individuo que en él prospera, ¿no

es cierto?

—Absolutamente.

—Podemos también sostener que lo que un régimen político es a otro régimen político, el individuo que corresponde al primero lo es al individuo que corresponde al segundo.

—En suma —dice Amaranta—, el diagrama siguiente (lo dibuja directamente sobre la mesa), y no es más que un ejemplo, pone en evidencia un paralelismo estructural.



—Y este diagrama es conmutativo —agrega.

—¡Eres demasiado fuerte para mí! En todo caso, estoy seguro de que puedes responder a la siguiente pregunta: desde el punto de vista de la Virtud, y por ende, en definitiva, de la inmanencia a la Idea de lo Verdadero, ¿cuál es la relación entre la política tiránica y la política comunista tal como la hemos descripto de modo sumario?

—Una relación de contrariedad. Una es la peor de las políticas; la otra, la mejor.

—De acuerdo. ¡Pero me confesarás, hija, que la pregunta era demasiado fácil! La relación de la que hablas es evidente, puesto que hemos definido con precisión nuestro comunismo según la norma de lo Verdadero. Desde el momento en que se trata de la felicidad y de la infelicidad, las cosas se complican de otro modo.

—Veo bien el problema, querido maestro. Cuando se trata de la felicidad o de la infelicidad, los principios no bastan. Hay que llevar a cabo una indagación empírica.

—Exactamente. Y no dejarse deslumbrar al ver a un tirano, que no es más que una soledad entre otras, ni a la pequeña camarilla que lo rodea. Es menester que penetremos en el interior del país, lo consideremos en su conjunto y, como espías de la Idea, nos internemos en su corazón más secreto antes de poder concluir.

—Estoy segura de que un espía de ese género llegaría a la conclusión de que ningún país está más desolado ni es más miserable que el sometido a un tirano, y que ninguno podría, en materia de felicidad colectiva, rivalizar con un país impulsado por una auténtica política comunista.

—Eres tú quien lo dice, no yo… Lo que planteo es un poco diferente. Pienso que habría que recurrir al mismo tipo de espionaje intelectual cuando no se trata ya de los políticos, sino de los individuos. ¿Quién, en efecto, es capaz de pronunciarse sobre quién es quién? A mi entender, el que sabe entrar por la sola inteligencia deductiva en la estructura que comanda la psicología de alguien. Un verdadero espía al servicio de la Idea no se deja engañar, como un niño que no ve sino el aspecto exterior de las cosas, por toda la parafernalia que despliega el tirano para uso de los tontos. Nuestro espía ve lo que está detrás del decorado. Es a él a quien todos debemos escuchar. Jamás es víctima de las confusiones urdidas entre el ser y el aparecer. Compartió la vida del tirano, fue testigo de lo que sucede en su intimidad, observó su comportamiento en el círculo estrecho de sus familiares, cuando deja, por un instante, sus máscaras de trágico. Como Shakespeare cuando consagraba su teatro a la angustia de los reyes, nuestro espía estudió las reacciones del tirano en los momentos en que la amenaza se precisa, cuando toman forman los complots mortales. ¡Noches viscosas, puñales invisibles, venenos y pesadillas! El que vio todo eso puede decirnos qué hay de la beatitud o del infortunio del tirano comparado con otras figuras de la individualidad.

—Sin ninguna duda. ¿Pero tiene usted, entres sus amigos y conocidos, un espía de ese calibre?

—Sí, y lo conoces bien: tu hermano Platón. Él vio muy de cerca a Dionisio I y a Dionisio II, tiranos sucesivos de Siracusa. Demasiado de cerca, incluso. Pero tu hermano está, en este momento, de viaje…

—Entonces —se entusiasma Amaranta—, hagamos como si nosotros mismos fuéramos esos espías, como si hubiéramos estado en los banquetes de esos tiranos y nos hubiéramos acostado con ellos…

—¡Oh, Amaranta! —se indigna Glaucón.

—¡Pero sí, vamos! Y respondamos así a nuestras propias preguntas.

—Perfecto —sonríe Sócrates—. Recuerda que el Estado y el individuo se asemejan. Circulando con libertad de uno al otro, dime lo que uno y el otro sobrellevan, tanto en el tiempo histórico como en el tiempo privado.

—Primero —dice con timidez Amaranta—, me parece que, si se admite que un país sometido a un tirano es un país esclavo, un individuo que tolera la tiranía, y hasta la sostiene, debe de estar él mismo, subjetiva e interiormente, reducido a la esclavitud.

—¡Bravo! —exclama Sócrates—. Pero sé más precisa. Incluso en un país cuyo Estado es despótico se encuentran individuos que se dicen libres por el hecho de que presentan todo el aspecto exterior de la figura del amo, ¿no?

—Sí, pero son muy poco numerosos. Casi todo el mundo —y singularmente aquellos cuyas convicciones obedecen a una norma racional, a una medida— está hundido en una esclavitud abyecta, y tiene conciencia de ello.

—Tu inciso sobre la racionalidad es muy precioso. ¿Qué te permite sacar a la luz a propósito de la relación de isomorfismo entre Estado e individuo?

—Y bien, si partimos de la similitud entre Estado e individuo, tenemos que poder demostrar que la misma estructura organiza la interioridad de ambos. Lo cual quiere decir que, en lugar de la posible grandeza de un Sujeto, sólo hay bajeza y ausencia de libertad, tanto en el individuo como en el Estado.

—Y para completar la analogía —insiste Sócrates—, debemos referirnos a las tres instancias del Sujeto —el Pensamiento, el Afecto y el Deseo— que hemos identificado, muy tarde, ayer por la noche. En el

individuo adaptado a la tiranía, la instancia del Pensamiento se encuentra dominada por esa pequeña parte de la instancia “Deseo” comúnmente sumisa, pero en él desatada: los deseos más bajos, la envidia, la delación, las ínfulas dementes de la satisfacción que produce pisotear a los más débiles. De un individuo cuya forma subjetiva está así alterada, diremos que no es en modo alguno libre, sino que cayó en la figura paradójica de quien es esclavo de sí mismo.

—¡Dialéctica diabólica! —se entusiasma Amaranta—. ¡He aquí por fin el retrato del facho! Es un calco perfecto de él. De hecho, ningún Estado fascista alcanza sus objetivos proclamados: el Reich de los mil años, la Italia imperial y todas esas ínfulas milenaristas. Las máquinas de guerra petardeantes de las que el facho es siervo caen en la miseria material y mental y no hacen más que oxidarse después del desastre. Y es lo mismo en el caso del individuo tiranizado por sus deseos más abyectos: tiene siempre el sentimiento de fracasar. El facho se ve en secreto como un frustrado y se pasa la vida intentando superar, sin lograrlo, la pareja fatal del resentimiento y la culpabilidad.

—Como identificas “tiranía” y “fascismo”, eso te lleva a tomar las cosas por el lado de Nietzsche. Pero funciona bastante bien. Me parece que, sobre todo si se habla de fascismo, hay que insistir en el miedo que asuela al país y a sus habitantes. Bajo ningún otro régimen político se registran tantos lamentos ahogados, gemidos contenidos, quejas de supliciados que el secreto de los calabozos vuelve inaudibles. Es una acumulación de dolores que sólo el miedo disimula.

—Y si el individuo es presa de los mismos males que el país —dice Glaucón, que no aguanta más callarse—, ya podemos concluir que es el más infeliz de los hombres.

—¡Vas demasiado rápido! —protesta Sócrates—. Hay algo mucho peor que el individuo sometido al orden tiránico, o fascista, si prefieren. Está aquel que, nacido en ese orden, tiene la desgracia de que las circunstancias convulsivas de la política fascista, arrancándolo de una vida sin duda deplorable, pero anónima, lo propulsen a la cumbre del Estado.

—Se puede suponer, en efecto, que es mucho peor —dice Glaucón sin convicción.

—Suponer, suponer… ¡No se debe suponer nada! No estamos aquí fortificando creencias. Debemos tratar esta pregunta con medios puramente racionales, porque se trata de la más importante que puede haber: ¿cómo distinguir la vida según lo Verdadero de la vida condenada?

—Ah, desde luego —dice Glaucón, avergonzado de haber errado con la salida.

—Y para esclarecer la amplitud del problema, voy a utilizar una comparación. Toma a uno de esos terratenientes que poseen un gran número de esclavos, digamos cincuenta, o incluso más. A escala de la familia y de la propiedad, se parecen a lo que son los tiranos a escala del Estado, al menos en un punto: ejercen una autoridad absoluta sobre muchas personas. Cualitativamente es lo mismo. Sólo cuantitativamente lo aventaja el tirano. Ahora bien, lo que se constata es que, en general, esos propietarios viven en sus dominios con toda seguridad, sin obsesionarse por el temor de una revuelta de los esclavos. ¿Sabes por qué?

—Me parece —responde Glaucón, siempre apasionado por la sociología — que es porque saben que, en caso de disturbios, pueden contar con todos los otros propietarios de la región, que están armados y organizados en milicias, y, si no alcanza, con la potencia militar del Estado central.

—¡Eso es! Supongamos ahora que un genio maligno arranca de su país y de su Estado a uno de esos ricos propietarios, a uno de esos que tienen cincuenta esclavos o más. Lo instala a él con su familia, con todos sus bienes, todos sus sirvientes y esclavos, en un desierto donde no puede contar con el apoyo de ningún otro hombre “libre” —entendamos por hombre “libre” un propietario de esclavos—. ¿Imaginas la extensión y la intensidad del terror en que se encontraría de ser simple y llanamente masacrado, con su mujer y sus hijos, por los esclavos?

—Temblaría día y noche —confirma Glaucón—. Sólo podría arreglárselas corrompiendo mediante la adulación a ciertos esclavos, haciéndoles mil promesas, decretando de modo arbitrario que va a libertar a unos pocos. Para dividir a sus enemigos de clase, se vería obligado a transformarse en el lameculos de aquellos servidores que están dispuestos a colaborar.

—Peor sería si el genio maligno instalara en torno de su dominio a una muchedumbre de vecinos, todos feroces demócratas. En nombre de los “derechos del hombre”, esa gente no tolera que un individuo se eleve por encima de los otros y pretenda dirigirlos. Si tal es el caso, organizan contra el “dictador” una expedición militar devastadora, bombardean su casa, matan mujeres, niños, servidores y animales domésticos. Y si lo capturan, lo hacen torturar y asesinar en prisiones secretas.

—Nuestro hombre estaría entonces como aprisionado por sus vecinos.

—¿Pero no vive el tirano en una prisión de este género? Hemos descrito su psicología singular, dominada por el carrusel de los miedos y de las pulsiones. De una naturaleza ávida y curiosa por todas las sensaciones desconocidas, es sin embargo el único de su país que no puede viajar ni —como desea todo pequeñoburgués— disfrutar de los espectáculos con perfumes de misterio que se venden en las regiones exóticas. Enclaustrado en su palacio como una mujer en el gineceo, envidia a la gente común que puede salir cuando le da la gana y ver cosas pintorescas o raras.

—¡Pero qué bonito! —concede Amaranta—. El terrible tirano como ama de casa, ¡eso sí que es fuerte!

Como no sabe muy bien si el tono de la joven es admirativo o burlón, Sócrates se encoge de hombros y encadena:

—Tales son los males a los cuales está expuesto el tipo humano cuya orientación subjetiva es aberrante, aquel a quien, hace un momento, Glaucón le atribuyó el título del más desgraciado de los vivientes: el hombre tiránico. Para que todos estos desastres lo abrumen, basta con que, en lugar de seguir siendo un ciudadano privado, se vea forzado por el destino a tomar el poder en persona y devenir tirano. Aunque sea incapaz de dominar sus propias pulsiones, helo aquí ahora amo de los otros. Alguien siempre enfermo —se diría—, cuyo cuerpo está muy debilitado y que, en lugar de quedarse con tranquilidad en su casa bebiendo tisanas, se ve obligado a pasarse la vida afrontando en la calle a bandas de jóvenes fortachones y combatiendo en las arenas de los gladiadores bien entrenados. El sufrimiento de este hombre es entonces indecible. Se transformó, de hecho, en tirano, y su existencia es aún peor que la que tú juzgabas como la peor de todas: la existencia del simple particular acechado por las pulsiones

fascistas. Así, es absolutamente verdadero, incluso si la opinión dominante afirma lo contrario, que el tirano real no es sino un real esclavo. Su vida es un abismo de bajeza y de servilismo. Se pasa todo el tiempo adulando a gente de la peor calaña. Incapaz de satisfacer sus deseos, se priva de todo lo que tiene un verdadero valor y, para cualquiera que observe en tanto Sujeto —de—Verdad las apariencias, es evidente que el tirano es un pobre tipo cuya vida se hunde en el terror de lo que va a ocurrir y que, como Macbeth o Boris Godunov, se revuelca por el suelo atormentado por horripilantes visiones.

—En el fondo —dice Glaucón—, su realidad psíquica se asemeja al Estado que él dirige: pobreza, delación, estupidez y terror.

—Tú lo has dicho. Y también podemos atribuirle los males de los que ya hemos hablado, los del tipo humano tiránico. Estaban en él, de manera virtual, pero su llegada al poder los activa: celos, deslealtad, injusticia, soledad amarga, grosería, y todas las formas de corrupción interior que él abriga y nutre. De donde resulta que su suerte es la más detestable que pueda haber y que transforma en miserables de su especie a todos aquellos que se le acercan.

—¡No recargue más las tintas! —ironiza Amaranta.

Entonces Sócrates, como un sacerdote, alza los brazos al cielo, se vuelve hacia Glaucón y, con un tono solemne, tal vez vagamente irónico:

—Ahora, amigo mío, a imagen del juez supremo de los grandes concursos de interpretación musical, devélale a toda nuestra asamblea quién a tu entender, merece el primer premio de felicidad, y quién el segundo. Y clasifica en fin, según esa relación, a los cinco tipos humanos que corresponden a las cinco especies de política: el comunista, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.

—No voy a romperme la cabeza: los declaro decrecientes en cuanto a la felicidad, en el orden mismo en que los hemos examinado, que es el que usted acaba de recordar.

—No te cansas demasiado, en efecto —protesta Amaranta—. Se podría, a más justo título, proponer la clasificación siguiente: primero, el comunista; luego el democrático, el timocrático, el oligárquico y, como requeteúltimo, el fascista.

—Salvo que podría ser —retruca Glaucón— que las democracias contemporáneas no fueran más que oligarquías disfrazadas.

—Concentrémonos sólo en los casos extremos —propone un Sócrates apaciguador—. Sin la ayuda de un heraldo que toque la trompa, proclamo lo que nos une a los tres: el mejor y el más justo de los hombres es también el más feliz, y lo identificamos con aquel cuyo país está dominado por nuestra quinta política, la política comunista. Él es el soberano de las situaciones, como es soberano de sí mismo. Simétricamente, el peor y el más injusto es también el más infeliz, y lo identificamos con el tirano fascista que reduce a su pueblo a la esclavitud y no es él mismo sino el esclavo de los medios innobles utilizados para establecer y mantener esa esclavitud. Agrego a esta proclama que nuestro juicio está fundado en lo que existe realmente y que, por ende, la identidad entre justicia y felicidad es absoluta y no está subordinada al punto de vista —variable y dependiente de lo que ellos saben o ignoran— que no sólo es el de los hombres, sino también el de los dioses.

—¡Bravo! —exclama Amaranta, transportada en particular por la precisión final.

—No es más que una primera escaramuza. ¡Querida Amaranta! Más de una vez te has burlado de mi ardor para defender la convicción paradójica que es la mía, a saber, que sólo el justo es feliz. Y bueno, voy a darte una nueva ocasión: he reservado dos demostraciones suplementarias sobre este punto.

—¿Cuáles? —pregunta Glaucón con voracidad.

—Vas a decirme qué valor tienen. La primera se funda en lo que hemos establecido hace muchísimo tiempo: así como un Estado se define por tres funciones distintas, el Sujeto está clivado en tres instancias.

—No veo para nada cómo se puede ir de la tripartición del Sujeto a la felicidad del justo.

—Es eso lo que voy a mostrarles. Dado que hay tres instancias del Sujeto, podemos suponer que hay tres tipos de placeres que son propios de cada una de ellas, y asimismo tres tipos de deseos y tres tipos de imperativos. Recuerdo lo que son esas tres instancias. La primera es la que le permite al hombre acceder al saber, y la llamamos Pensamiento; la

segunda es la que anima a la cólera, a la indignación, al entusiasmo, esa parte energética del Sujeto a la que propuse llamar Afecto. La tercera es tan multiforme que no hemos encontrado, para designarla, un nombre único. Sin embargo, hemos convenido en que la palabra “Deseo” concordaba con lo más importante y lo más constante que hay en esta tercera instancia, tal como se ve en la experiencia de lo que toca a la alimentación, a la bebida o al sexo. También hemos retenido la expresión “pasión por el dinero”, ya que los deseos de los que hablamos casi nunca pueden satisfacerse sin dinero. Quisiera insistir sobre este punto, ya que es esencial en la argumentación subsiguiente. Se puede sostener que el Deseo, tomado en abstracto, es deseo de provecho pecuniario, que es el recurso universal de su satisfacción. Será a la vez justificado y práctico, en lo que sigue, vincular la tercera instancia con la fórmula “pasión por el provecho”.

—La palabra moderna para designar a un tío que está bajo la ley de esta instancia sería, sencillamente, “capitalista” —constata Amaranta.

—Sí, de acuerdo, ¿pero qué hay de la felicidad del justo en todo esto? —se irrita Glaucón.

—¡Paciencia, amigo, paciencia! En lo que concierne al Afecto, esa instancia irritable y susceptible, su deseo propio es el del poder, la victoria y la gloria. Es la pasión por ser vencedor y estar cubierto de honores.

—¿Hay que entender que la felicidad es de la estofa en que se teje la grandeza?

—¡Paciencia, te digo! Al fin, la instancia del conocer, el Pensamiento se mueve por entero y siempre hacia el saber de la verdad tal como es en sí misma, de donde resulta que, de las tres instancias, es la única que, al ser esencialmente desinteresada, no se preocupa ni por el provecho ni por la visibilidad social del éxito. ¿No sería más apropiado llamarla “pasión por el saber” o “pasión por la sabiduría”?

—Nos lo enseñó usted hace mucho —interviene Amaranta—. La palabra justo, si se entiende por “sabiduría” el estado en que nos pone el movimiento de una verdad en nosotros, es “amor por la sabiduría” o sea…

—… o sea, en griego, ¡*philósophos*, filósofo! —interrumpe Glaucón, contentísimo.

—Una palabra, me atrevo a afirmarlo, llamada a tener un gran porvenir —aprueba Sócrates—. En todo caso, henos aquí capaces de distinguir tres clases de seres humanos: los filósofos, cuyo objeto causa del deseo es una verdad; los ambiciosos, para quienes ese objeto es la gloria; los capitalistas, cuyo objeto es el provecho.

—¿Y el comunista? —pregunta Amaranta, decepcionada.

—Es, diría, aquel cuya energía política gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero. Volveremos a ello, tranquilízate. Por el momento, preguntémonos cuáles son los tres placeres propios de esos tres tipos humanos. ¿Qué piensas de esto, Glaucón?

—En cuanto a los dos primeros, está claro: cada uno va a sostener que la vida más agradable es la suya. El capitalista dirá que, respecto del provecho, el placer de que se hable de uno en la tele, para no mencionar el placer de aprender, no es más que pura paparrucha. El ambicioso dirá que el placer de acumular dinero es vulgar, y que el que se obtiene del saber, visto que no atrae la atención de nadie, no es más que una confusa sonsera.

—¿Y el filósofo, entonces?

—Me parece que es la posición más difícil de formalizar.

—No obstante, podemos suponer que, en comparación con la alegría que se experimenta cuando se identifica lo Verdadero tal como permanece en sí mismo y cuando se construye, mediante el movimiento del pensamiento, una suerte de eternidad de esa alegría, los otros placeres casi no tienen brillo. El filósofo los juzgará demasiado alejados del placer auténtico. Sólo verá en ellos pura necesidad, ya que no echaría de menos esos placeres si no fueran requeridos por la simple obligación infligida al viviente de tener que perseverar en su ser.

—No sé muy bien —objeta Amaranta— si está usted haciendo una demostración o una pura petición de principios.

—Es cierto que no hacemos más que repetir la posición nativa de nuestros tres especímenes humanos. Y la dificultad suplementaria es que evaluamos la vida de unos y de otros en relación con las diferentes especies de placer, de modo tal que nuestro problema no consiste en saber cuál es la vida más digna o la más vergonzosa, ni siquiera, de modo más general, cuál es la mejor o la peor vida. Nuestro problema es el de la vida más feliz, en

todo caso, la menos expuesta a los pesares. En ese punto, justamente, tenemos que determinar cuál de nuestros tres mocetones —el capitalista, el ambicioso o el filósofo— se acerca más a la verdad cuando se jacta de su propia forma de vida. ¡Amaranta! ¿Cómo procederías?

—Me parece que podríamos partir de uno de sus caballitos de batalla. A menudo usted pregunta: “¿A quién confiarle la tarea de juzgar lo que debe ser sometido al más severo de los juicios?”. Y, como nadie dice esta boca es mía, usted responde, como siempre, a su propia pregunta: “Hay tres jueces posibles: la experiencia, la sabiduría y el razonamiento”. O sea que se podría medir el valor de nuestros tres hombrecillos en términos de experiencia, de sabiduría y de potencia racional. Pero no sé qué más decir.

—¡Excelente! ¡Magnífico! —se entusiasma Sócrates—. ¿Cuál de nuestros tres zorros tiene más experiencia en lo concerniente a los placeres de los que acabamos de hablar? Supongamos —lo cual es absurdo, ¡pero pasémoslo por alto!— que el capitalista cae por azar en el saber de lo que es una verdad tal como permanece en sí misma. ¿Diremos que la experiencia que tiene entonces del placer que procura ese saber es superior a la que puede tener el filósofo de las voluptuosidades del provecho y del consumo?

—A decir verdad, Sócrates, su… —hesita Amaranta.

—¡Es diferente en un todo! —interrumpe Glaucón, excitadísimo—. El filósofo tiene la misma infancia que todo el mundo y, por lo tanto, es obligatorio que adquiera en esas edades anónimas, aunque más no fuere de modo inconsciente, una experiencia de las otras dos especies de placer, el de la posesión y el del orgullo. En cambio, no hay ninguna necesidad de que el capitalista, si se topa por azar con un saber de lo que existe verdaderamente, obtenga de ello una experiencia auténtica de los placeres que se ligan a ese tipo de saber. Se quedará frío como el mármol y, por lo demás, esa indiferencia es lo que bloquea en él todo deseo de implicarse en un proceso de verdad.

—En cambio —comenta Amaranta—, ¡hay una evidente necesidad de que me quites la palabra!

—Guardemos la calma, chicos. Estamos de acuerdo en un primer punto: el filósofo aventaja al capitalista en cuanto a la experiencia que tiene de las dos especies de placeres que no son el suyo propio. Pasemos al ambicioso,

al amigo de los poderes y de los honores. ¿Diremos, querida Amaranta, que la experiencia que puede tener el filósofo de placeres que dependen de los honores y del éxito es menor que la que puede tener el ambicioso de los placeres que se obtienen de una vida bajo el signo de la Idea?

—Yo paso —se enfurruña Amaranta—. ¡Vamos, Glaucón, anda!

—¡Los honores, el alboroto mediático! —se lanza Glaucón—. Pero nuestros tres tipos humanos reciben esa gratificación desde el momento en que triunfan. El rico, el héroe y el sabio son aplaudidos por la mayoría. Por eso tienen los tres la experiencia de lo que es el placer de ser reconocido y admirado. Pero tratándose del placer de la contemplación, es imposible que lo deguste otro que no sea el filósofo.

—O sea que en lo que respecta al sabor empírico, a la experiencia vivida, es el filósofo quien tiene el juicio más fino.

—¡Ya lo creo!

—Además, es el único que añade al saber empírico una buena dosis de pensamiento puro. De hecho, el instrumento requerido para llegar a juicios fundados no está a disposición ni del capitalista ni del ambicioso. Sólo el filósofo dispone de él.

—¿De qué instrumento habla?

—De las demostraciones y, en términos más generales, de la argumentación racional. Tal es por excelencia el instrumento de los filósofos. Por lo tanto, podemos concluir: si la riqueza y el provecho fueran auténticos criterios de juicio, lo que el capitalista declara bueno o malo sería inmediatamente juzgado como tal por todos.

—Y ése es el caso en nuestros países occidentales y democráticos —rezonga Amaranta—. ¡Lo que dice el capitalista está bien dicho!

—¡Pero nosotros no pensamos eso! —corrige Sócrates—. Así como no creemos que el arribista, el hombre del espectáculo social, pueda hacer del éxito y de los honores el criterio infalible de lo bello, de lo verdadero y del bien.

—De todos modos, ¡capitalista y gente de los medios da lo mismo! —incrementa Amaranta.

—Dado que el único criterio de juicio se articula entre experiencia, pensamiento puro y argumentación racional, aquello que el filósofo

racionalista declara verdadero es, en efecto, lo que tiene más posibilidades de serlo.

—Nos asombrará siempre —sonríe Amaranta.

—E insisto —responde Sócrates, con alegría—. De los tres placeres que hemos distinguido, aquel que es inherente a la instancia del Sujeto de la que depende que seamos capaces de pensar es el más agradable. Es por eso que aquellos de entre nosotros en quienes esta instancia domina tienen la vida más agradable.

—Henos aquí en el retorno —murmura Amaranta— de la verdadera vida. Tengo mucha razón en decir “la verdadera vida” en vez de tan sólo “la vida más agradable”. Porque el que acepta pensar examina como examinador competente la candidatura de su propia vida al premio de excelencia de la vida feliz.

Impresionado por esta observación, Sócrates considera a Amaranta con ternura.

—¿Pero quién tendrá el segundo premio? —se inquieta Glaucón—. Me parece que debería ser el carrerista, el pendenciero ambicioso. Con todo, está más cerca de la verdadera vida, al menos por su valentía, que el heredero sentado sobre su montón de oro.

—Y por ende —concluye Sócrates—, el último, en lo que concierne a los placeres de la existencia, será el capitalista. He aquí entonces dos demostraciones que aseguran, en materia de felicidad, la victoria del justo sobre el injusto. Hay todavía una tercera, tan esencial que bien podría ocupar en la mitología trinitaria de los cristianos, el lugar del Espíritu. El Espíritu como saben, toma la palabra después del Padre, que nos dice la superioridad del deseo de verdad sobre todos los otros, y después del Hijo, que nos dice que el filósofo conoce mejor que todos los otros lo que es un placer auténtico.

—¿Y qué nos dice esta ficción de una tercera persona? —pregunta Amaranta, suspicaz.

—Afirma que sólo el placer del que se abandona al pensamiento es puro y plenamente real. Los otros dos tipos de placeres, obtenidos por la riqueza o por el alboroto mediático, no son más que el vago esbozo de una sombra. Es al menos en tal sentido como interpreto las oscuras sentencias de uno de

nuestros filósofos arcaicos del que podemos imaginar que transcribía las declaraciones del Espíritu. En todo caso, si el Espíritu tiene razón, eso podría significar la ruina final e irreversible del injusto.

—¡El Espíritu tiene buenas espaldas! —exclama Amaranta—. ¡Usted nos anunciaba una tercera demostración y ahora nos endosa poesía hermética!

—¡Ayuda! —grita Sócrates—. ¡Glaucón, sostenme! ¡Tu hermana me vilipendia! Responde sin interrupción y con la mayor brevedad posible mis preguntas sucesivas. Pregunta 1: ¿es el dolor lo contrario del placer?

—Sí.

—Pregunta 2: ¿existe algún estado subjetivo en el que no se experimenta ninguno de los términos de esta contradicción, ni dolor ni placer?

—Sí.

—Pregunta 3: cuando el sujeto está en ese estado subjetivo neutro, a igual distancia tanto del placer como del dolor, ¿goza, o no, de una suerte de reposo?

—Sí.

Entonces Amaranta explota:

—¡Habíamos prometido, habíamos jurado no jugar el papel de los jóvenes “sí, sí, señor” que encontramos en los presuntos “diálogos” de mi hermano Platón!

—Respondo sí porque pienso que es sí, y no por “siseñorismo” —retruca con acritud Glaucón—. ¡Continúe, querido Sócrates!

—Pregunta 4: ¿es verdadero o falso que, en numerosas circunstancias, en especial en la enfermedad, la gente que sufre pondera como lo más agradable que pueda haber no el placer, sino el cese del sufrimiento y el reposo que le sigue?

—Es cierto. Pero —agrega Glaucón, echando un vistazo prudente a su hermana— es tal vez porque el reposo ya no está vinculado a un estado intermedio neutro. Se convierte decididamente en un placer.

—¿Y entonces dirías también, supongo, que el cese del placer y el reposo que le sigue componen un dolor?

Glaucón siente que hay algo que no cierra:

—No sé muy bien si esta simetría entre dolor y placer funciona.

—Sin embargo, pareces sostener que el reposo que existe a media distancia entre el placer y el dolor se vuelve dolor cuando cesa el placer, y placer, cuando cesa el dolor, ¿no?

—Ésa es la impresión que tengo.

—¿Crees posible que lo que no es ni un término ni su contrario, como el reposo subjetivo respecto del placer y del dolor, sea capaz de transformarse ya en uno, ya en el otro? Agrego que, cuando dolor o placer surgen en un Sujeto, le infunden movimientos interiores violentos. Ahora bien, el estado en que no se siente ni dolor ni placer es reposo, y no movimiento. Vemos muy bien que la tesis según la cual la ausencia de dolor, en tanto reposo, es un placer, mientras que el reposo que sigue al cese de un placer es un dolor, es irrazonable e infundada. Aun cuando el estado neutro pueda, comparado con un dolor, parecer un placer, no lo es. Y la apariencia de dolor que induce, en cuanto al estado neutro, el cese de un placer, no está dotada de ningún ser—dolor verdadero. Esas similitudes no hacen más que mistificar al Sujeto.

—Su demostración es, debo decirlo, convincente por completo.

—Podemos reforzarla con observaciones empíricas. Considera, por ejemplo, placeres que no siguen a ningún dolor: de inmediato dejarás de imaginar que placer y dolor son, intrínsecamente, uno la negación del otro.

Amaranta permanece escéptica:

—Habría que convencerme de que existen, esos placeres desligados de todo dolor.

—¡Hay un montón! Piensa, por ejemplo, en los aromas suaves. A ver veamos… Piensa en la explosión floral de las mimosas, en febrero, al borde de los mares del sur. Sin que lo haya precedido ningún dolor, su perfume nos inunda con una intensidad extraordinaria y, cuando nos alejamos del árbol y sólo subsiste en nosotros la alegría, ningún dolor nos afecta.

—¡Gloria a la primavera! —sonríe Amaranta.

—Así y todo, no exageremos tanto: los placeres que proceden sólo de la actividad del cuerpo, placeres intensos y variados, se parecen a menudo al cese de una suerte de inercia morosa o de tensión dolorosa.

—Están también —agrega Amaranta— los placeres y los dolores vinculados a la espera del porvenir y a las anticipaciones que intentan calmar esa espera.

—Propongo una imagen geométrica. Supongamos que podemos definir, en una superficie, tres regiones distintas tales que una sola de las tres es fronteriza de las otras dos, y llamémoslas sencillamente lo Bajo, lo Alto y lo Medio.

—Lo cual exige —dice el vanidoso Glaucón— que nuestra superficie esté orientada, y que “Medio” sea el nombre de aquella que es conexa a las otras dos.

—No entremos en los detalles topológicos…

—Es la bandera tricolor francesa —protesta Amaranta—. Con el blanco en el medio, ese maldito centro donde pacen todos los terneros.

Sócrates intenta escapar a las invectivas de la joven:

—Si alguien —reducido a un simple punto de la superficie dotado de algunos destellos de reflexión— pasa de lo bajo a lo medio, ¿no va a imaginarse, con toda naturalidad, que está en lo alto? Luego, si se encuentra empujado por el viento hacia lo bajo, de tal suerte que recae allí, es evidente que tendrá el sentimiento de haber caído de lo alto a lo bajo. Y todo eso porque no tiene un verdadero conocimiento del orden espacial que ordena lo Bajo, lo Medio y lo Alto: está en la superficie, pero su manera de estar allí es desorientada. No debe asombrarnos que tanta gente, que se mantiene a distancia de lo Verdadero y sólo se conduce, a propósito de casi todo, siguiendo opiniones desorientadas, esté en lo incierto en lo concerniente al placer, al dolor y a lo que está entre los dos. Cuando está en la región de los dolores, es muy cierto que sufre. Pero cuando pasa del dolor a la región intermedia, se convence, de inmediato, de que está en el colmo de la voluptuosidad. Como si, al ignorar el blanco, hiciera del gris el opuesto del negro, opone el debilitamiento del dolor al dolor, a falta de conocer el placer. Tal es su error.

—Alto y Bajo, Negro y Blanco… —comenta Amaranta—. Ahora tenemos dolores debidamente situados y coloridos.

Sócrates cabecea y parece deseoso, de pronto, de cambiar de tema:

—El hambre y la sed, las cosas de ese género, ¿no son vacíos prescritos por cierto estado del cuerpo?

—En tal caso —dice Glaucón—, la ignorancia y la absurdidad son vacíos prescritos por cierto estado del Sujeto.

—Y se pueden colmar esos vacíos —añade Amaranta—, ya sea atracándose y bebiendo como un cosaco, ya aprendiendo mil cosas y movilizando el pensamiento.

—¡Perfecto! Pero cuando hay un vacío, sea cual fuere, ¿qué es lo que lo colma con más perfección?

Como sienten que la discusión puede bascular, los dos jóvenes reflexionan. Luego, Amaranta:

—Aquello que, respecto del vacío concernido, tiene más realidad.

Sócrates se embarca entonces en una interrogación apasionada:

—Si consideramos el campo entero del ser—ahí, ¿de qué modalidades existenciales podemos afirmar que participan de modo incondicionado de aquello que del ser se expone al pensamiento? ¿Citaremos, a tal título, el modo de existir que incluye el champán, la langosta a la americana y, de modo más general, los restaurantes tres estrellas? ¿O antepondremos, más bien, aquel en que figuran la opinión verdadera, el saber racional, el pensamiento puro y, de modo más general, las capacidades intelectuales?

Sócrates marca una pausa. Luego, en un tono un poco solemne:

—La pregunta es simple y fundamental a la vez. De aquello que, al participar de la universalidad, de lo idéntico a sí mismo, de lo inmortal y de lo verdadero, pertenece al tipo que esas determinaciones prescriben e intima a un Sujeto que se incorpora a ello a depender, a su vez, de ese tipo, ¿se puede decir que es en un sentido más esencial que en el que se lo puede decir de aquello que, en el campo común y corriente del ser-ahí, no es nunca idéntico a sí mismo, sólo nace para perecer y por eso pertenece así como todo individuo que se despliega allí, al tipo que prescriben esas determinaciones negativas?

—Como suele suceder —protesta Amaranta—, es su pregunta la que "prescribe" —empleo su jerga— su respuesta.

—¿Y qué más?

—Mi querida hermana —interviene Glaucón— quiere decir que, tal como sabemos desde hace mucho, la identidad consigo es, para usted síntoma del ser puro. Y, por ende, la movilidad perpetua es síntoma de aquello que, más acá del saber racional, es, en definitiva, sólo un semblante del ser-verdadero.

—Para darle el gusto a nuestra Amaranta, cambiemos entonces de lenguaje —concluye Sócrates—. Digamos que aquello que, en un mundo dado, se limita al mantenimiento repetitivo de los cuerpos, participa menos de aquello que del ser se expone al pensamiento y, en consecuencia, es menos verdadero que aquello que se incorpora a un Sujeto.

—¿No se puede simplificar aún más todo eso —propone Glaucón— diciendo: los cuerpos dependen menos de la Idea de lo Verdadero que lo que el Sujeto puede depender de ella?

—Faltaría preguntarse qué puede ser, en un mundo, el cuerpo de lo Verdadero. Pero ésa es otra historia. Lo que podemos decir, en todo caso, es lo siguiente: el llenado de un vacío cuyo ser es el que está más asegurado, y que llenan entes cuyo ser está también mejor asegurado, está más asegurado que lo que lo está el llenado con entes cuyo ser está menos asegurado de un vacío cuyo ser está también menos asegurado.

—¡Pero por supuesto! ¡Esta frase es la evidencia misma! —se burla Amaranta.

Sócrates no tiene en cuenta la puntualización y persiste:

—Si llamamos “placer” al hecho de llenarse de lo que pertenece a nuestra naturaleza, entonces un llenado cuyo ser está más asegurado con cosas cuyo ser, a su vez, está más asegurado, definirá un placer más asegurado y más verdadero que el que induce participar de aquello cuyo ser está menormente asegurado, y por ende llenarse de manera menos verdadera y menos efectiva, de modo tal que el placer es más dudoso y la participación en lo Verdadero, muy inferior.

—¡He aquí una frase —persiste a su turno Amaranta— de la que podemos decir que es rimbombante!

—¡Intento otra todavía peor! —se divierte Sócrates—. Escúchame bien: los que no han tenido ningún acceso al pensamiento puro, ni a la virtud, y sólo piensan en darse una buena comilona, en ir a ver a las jóvenes

prostitutas de Tailandia o en aplaudir frenéticamente un partido de fútbol trucado, están de algún modo asignados a lo Bajo, luego suben a veces hacia lo Medio y erran toda la vida de lo uno a lo otro sin franquear nunca el límite entre lo Medio y lo Alto, sin orientarse nunca según este último ni llegar siquiera a alzar los ojos hacia lo Alto verdadero, de lo cual resulta que, incapaces como son de abrevar en las fuentes del ser tal como es en sí mismo y de degustar así un placer denso y puro, los vemos, con el morro bajo, mirar hacia el suelo como lo hace el ganado, tascar de mesa en mesa, atracarse y fornicar a cual mejor, razón por la cual, embarcados en una feroz competencia en cuanto a quién gozará más, insaciables, patalean, se van a las manos, se pelean a cuernazos y a coces con cascos herrados, se matan unos a otros con armas cada vez más sofisticadas, todo eso porque no llenaron de seres reales ni su propio ser, ni el lugar donde mora ese ser.

—¡Formidable! —comenta Glaucón—. Voy a construir una así de larga. Escuchen bien, encadeno: es entonces necesario que esa gente tenga sólo placeres mezclados con penas, copias malas de placeres verdaderos, una suerte de esbozos siempre imbricados unos en los otros y cuya fuerza aparente no se debe sino a comparaciones exteriores, de tal suerte que la ausencia de pensamiento verdadero los arroja a pulsiones eróticas violentas en nombre de las cuales se pelean como perros por un hueso, o como se peleaba bajo los muros de Troya, si seguimos a Estesícoro cuando escribe:

Ignorantes de la verdad, para provocar la inquina,
sólo el semblante de Helena griegos y troyanos tenían.[*]

—¡No sólo inventas dos miserables versos que Estesícoro no se hubiera atrevido a escribir —grita Amaranta—, sino que, encima, tu frase no es verdaderamente ni larga ni útil!

—¡Y bien, hazlo mejor! —dice Glaucón, lastimado de veras.

—Cuando quiera hacerlo, te chiflaré.

—¡Paz, hijos míos, paz! —arbitra Sócrates—. Avancemos. Lo que sucede en los individuos del lado del Afecto, ¿no es, por necesidad, del

mismo orden de lo que sucede en el caso del Deseo? Una vez activada, esta instancia los vuelve envidiosos a fuerza de ambición, violentos por vanagloria y coléricos: tan inestable es su humor. Al cabo de lo cual, sólo queda una demanda desesperada de honores, de victoria y de furor, desprovista de toda razón y ajena a todo pensamiento. Afirmaremos entonces que si los deseos —incluyendo los que competen al interés privado o los que el espíritu de competición inflama— se pliegan a la jurisdicción del saber racional y de la argumentación coherente, pueden servir para degustar los placeres hacia los cuales los orienta un espíritu reflexivo. Sostengo que esos placeres, dudosos en su origen, tendrán acceso entonces a los placeres más verdaderos, sencillamente porque, de allí en más, será una verdad la que oriente su existencia. Y añado incluso que se tratará de los placeres que mejor se ajustan a su ser propio, si es cierto que lo que constituye la cualidad de un Sujeto no es otra cosa que lo que identifica su existencia como apropiada a una verdad particular, y no a una generalidad vacía.

Amaranta no aguanta más, es preciso que ubique la larga frase que va a humillar a su hermano:

—Cuando el Sujeto por entero, sin escisión neurótica íntima, se pone bajo la jurisdicción de lo que la filosofía llama una "verdad", y que compete a la instancia Pensamiento, sucede que cada una de las tres instancias deviene un órgano activo del proceso de lo Verdadero, y por ende un auxiliar de la justicia, de modo tal que cada una goza de los placeres apropiados para su función singular, o sea de los mejores placeres, los más verdaderos entre todos aquellos que pueda pretender, y eso en oposición completa con lo que sucede cuando es una de esas instancias, la del Deseo o la del Afecto, la que toma el poder y fuerza a las otras dos a perseguir un deseo ajeno a su naturaleza y desligado de toda verdad, sin que por ello la instancia dominante alcance su placer propio, de modo tal que podemos decir con toda seguridad que aquello que, en un individuo, se aleja más de lo que el filósofo y la argumentación racional designan como el devenir-Sujeto de ese individuo, por incorporación al devenir de una verdad, es también lo más apto para producir efectos de desapropiación y de devaluación del placer, certitud de la cual se infiere que, puesto que lo que

está más alejado de la argumentación racional es aquello que es ajeno a todo principio y a todo orden universales, puesto que, por su lado, los deseos tiránicos y fascistizantes son lo más indiferente que hay a los principios universales, y por fin puesto que, en cambio, son los deseos constitutivos de un Sujeto comunista, tal como los hemos definido, los que animan tales principios, tenemos como consecuencia infalible de todo esto que el más alejado del placer verdadero y propio del ser humano es el tirano fascista, y los menos alejados de ese placer son aquellas o aquellos que participan en el proceso de la política adecuada a la Idea comunista, o, para decirlo aun con más sencillez, sabemos de fuente segura que la vida más siniestra es la del tirano fascista, y la vida más alegre, la del ciudadano comunista, evidentemente, según el concepto que de ella hemos construido, sin saber todavía si puede encontrar su real en la historia atormentada de los países y de los Estados.

Amaranta se queda sin aliento. Sócrates aplaude con vehemencia, como si una hermosa actriz acabara de inflamar un parlamento de Sófocles. Glaucón, buen jugador, se une a la pequeña claque, luego besa a su hermana que se ruboriza de placer. Después de este momento de emoción, Sócrates, sonriendo de un modo un poco mefistofélico, retoma el poder en el diálogo:

—¿Saben, queridos amigos, en cuánto sobrepasa con exactitud la mejor vida a la peor vida?

—No veo siquiera cómo darle sentido a su pregunta —dice Glaucón, con cierta brutalidad.

—Los datos aritméticos de base son, en apariencia, muy simples. Sólo hay tres instancias del Sujeto y sólo tres tipos de placer: el de lo Alto, el de lo Medio y el de lo Bajo. Ahora bien, tres veces tres es igual a nueve.

—De acuerdo, ¿y entonces?

—Entonces nada, ése es todo el problema.

—¿Cómo que nada? —prosigue Glaucón, desconcertado.

—El tirano fascista franqueó el límite entre lo Medio y lo Bajo y es el que más lejos vive de lo Alto. Pero reside en su lugar con semejante escolta de placeres degradantes que decir que es nueve veces menos feliz que el ciudadano comunista parece realmente demasiado fácil. Hay que abordar el problema de otro modo.

Bajo los ojos irritados de su hermana, Glaucón, demasiado intrigado como para reaccionar, acepta una vez más el papel del interlocutor complaciente. Comienza entonces un largo diálogo entre él y Sócrates durante el cual Amaranta, más de una vez, está a punto a dormirse.

—¿Cómo hacer?

—Hay cinco tipos de política —dice Sócrates— en el orden descendente comunismo, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía, llamada también fascismo.

—Exacto:

—Se puede decir que cada una se aleja de la primera por tantos grados como implica su distancia de ésta.

—Es razonable.

—O sea que la política tiránico-fascista se aleja cinco grados de la comunista.

—De acuerdo.

—Pero eso no nos dice nada si ignoramos la intensidad propia de los placeres inherentes al comunismo.

—Nada, en efecto.

—De hecho, podemos saber que esa intensidad es medida por el número 6.

—Le creo, pero no sé por qué.

—Porque 6 es el primer número perfecto, o sea un número que es igual a la suma de sus divisores que no son él mismo, como lo demuestra que 6 = 3 + 2 + 1.

—Ése es sin duda un signo de perfección.

—Ahora, se puede decir que el placer vinculado a una política es inferior al placer de la política comunista por tantos grados como el número que mide esa misma inferioridad respecto del placer comunista de la política de rango inmediatamente superior a la que se considera, multiplicado por el rango de esta última.

—Confieso no entender nada.

—Y bien, por ejemplo, la timocracia viene justo después del comunismo. El grado de inferioridad de su propio placer respecto del placer comunista, situado justo por encima, será entonces 1 x 2 = 2.

—¿Por qué 1? ¿Por qué 2?

—Porque el grado de inferioridad de la política comunista respecto de sí misma es el número que mide la identidad, o sea 1. Y porque la timocracia ocupa el segundo rango.

—¡Comprendí todo! El grado de inferioridad de la tiranía es, por lo tanto, 1 x 5 = 5.

—¡De ningún modo, Glaucón, de ningún modo! Hay que multiplicar el rango de una política por el grado de inferioridad respecto del comunismo de la política situada en el rango inmediatamente superior, y no directamente respecto del 1 asignado al comunismo. La fórmula es simple. Sea r_i el rango de una política, con, dado que hay cinco políticas, $1 \leq i < 5$. Sea $D(r_1)$ el grado de inferioridad del placer asociado a la política de rango i en comparación con el placer asociado a la política comunista que ocupa el rango 1. Tenemos entonces dos reglas que definen un cálculo por recurrencia del número $D(r_1)$:

1. $D(r_i) = 1$
2. $D(r_{i+1}) = D(r_1) \times i$

Ves bien que, en el caso de la timocracia, que ocupa el segundo rango, tenemos:

$$D(r_2) = D(r_1) \times 2 = 1 \times 2 = 2$$

—¡Deme otro ejemplo, por piedad!

—Tomemos la democracia, que es de rango 4. Las reglas nos muestran que, para calcular $D(r_4)$, hay que conocer $D(r_3)$. Sabemos que $D(r_2) = 2$. Aplicamos la segunda regla y obtenemos:

$$D(r_3) = D(r_2) \text{ x}3 = 2 \text{ x } 3 = 6$$

El placer oligárquico es seis veces inferior al placer comunista.

—Estoy de acuerdo con el cálculo.

—Dado que tenemos $D(r_3)$, la regla 2 va a darnos $D(r_4)$. Veamos…

—¡Sé hacerlo! —grita Glaucón, contentísimo—. La fórmula es:

$$D(r_4) = D(r_3) \text{ x } 4 = 6 \text{ x } 4 = 24$$

¡El pacer democrático es veinticuatro veces inferior al placer comunista!

—¡Bravo, muchacho! Pasamos entonces sin dificultad a la tiranía fascista. Tenemos:

$$D(r_5) = D(r_4) \text{ x } 5 = 24 \text{ x } 5 = 120$$

El placer asociado a la vida fascista es ciento veinte veces inferior al que, un día, estará asociado a la vida comunista.

—¡No es muy grande el placer que se obtiene viviendo en un país tiranizado!

—Se conoce la medida exacta de su intensidad.

—¿Cómo es eso posible?

—Hemos dicho que la perfección del placer asociado a la futura vida comunista valía 6. Si el placer de la vida fascista es 120 veces inferior, vale 6 dividido por 120, o sea 0,05.

—¡Qué número extraordinario!

—Es justo como una pequeña inyección de satisfacción. De hecho, el único gran placer que se puede sentir cuya causa, en un sentido, sea el

régimen despótico, es el que procura el desmoronamiento de ese régimen, cuando cesan por fin los infinitos dolores que él provocaba.

—Pero usted nos ha enseñado que la esencia del placer no puede ser el cese del dolor. ¡Lo Alto no es la negación de lo Bajo!

—Mi querido Glaucón, tienes buena memoria. En este caso, y sólo en este caso, está a menudo el placer de una liberación. No obstante, por más grande que pueda ser ese placer, es frágil, a veces incierto o inexistente. Porque las liberaciones de este género, sobre todo si vienen de afuera, anuncian períodos de disturbios. Piensa en la liberación de Francia por las tropas angloamericanas en 1944—1945 o, peor aún, en la "liberación" de Iraq por las tropas angloamericanas en 2002. El "placer" del pueblo iraquí fue nulo, mientras que la tiranía ejercida por Saddam Hussein era feroz.

—En todo caso, he aquí una cuestión reglada.

—Es precisamente por eso que tenemos que volver al punto estratégico de nuestra discusión, a saber, la definición de la justicia y la cuestión de la vida justa. Si mal no recuerdo, nuestro interlocutor, interpretado a las mil maravillas por Glaucón, sostenía la tesis siguiente: la injusticia reporta grandes beneficios a aquel que la lleva a su perfección, siempre que sepa persuadir a la opinión dominante de que él es alguien perfectamente justo. ¿Es eso?

—Sí —aprueba Glaucón—, es eso.

—Ahora que hemos esclarecido la cuestión y que tú y yo estamos de acuerdo, volvámonos hacia esos defensores de las ventajas de la vida injusta y busquemos nuevos recursos para convencerlos de que están en el error.

—¿Qué "nuevos" recursos? Ya nos hemos deslomado a lo grande para cerrarles el pico.

—Nos hace falta, para recapitular nuestros argumentos, una imagen bella y fuerte.

—¡El enamorado de las Ideas —se despierta de pronto Amaranta— nos saca siempre una imagen cuando está en dificultades!

—Pero no cualquiera —responde un Sócrates impasible—. Una imagen integral del Sujeto. Una imagen tan fuerte como las de esos bellos

monstruos de los que nos hablan los mitos: el Minotauro, la Esfinge, la Medusa, Cerbero…

—Veamos eso —se ablanda Amaranta, en quien la curiosidad prevalece siempre sobre el sarcasmo.

—Imaginemos primero que un hábil escultor de la escuela contemporánea modela en los materiales más diversos, cartón, arcilla, madera o chatarra, una forma que se puede considerar que representa, según los ángulos de vista o las iluminaciones, tal o cual de los animales existentes, desde el más monstruoso o feroz, como el pulpo, el tiburón o el buitre, hasta el más corriente y apacible, como el cordero o el conejo doméstico. Luego, un excelente escultor de la época barroca realiza en el bronce la forma de un magnífico león. Después de lo cual el más virtuoso de los escultores clásicos extrae de un mármol con vetas blancas y amarillas una forma humana tan sutil que no se puede distinguir si se trata de un hombre o de una mujer. Finalmente, un artista anónimo, que no viene de ninguna época en particular y no se preocupa en absoluto por la imitación —me gusta a tal título—, envuelve a ese animal compuesto, león y ser humano en un gran lienzo al que le da también forma humana, pero aún más estilizada, vaga e indecidible que la que está debajo del lienzo.

—¡Qué trabajo más raro! —dice Amaranta, seducida.

—Desde afuera no se ve nada de las formas que se hallan en el interior. Aquel que no tiene ninguna posibilidad de agujerear el lienzo piensa que no hay allí más que una sola forma, la de un ser humano.

—¿Qué diablos de comentario podemos hacer con todo este enlienzado para uso de nuestro enemigo íntimo, el defensor de la injusticia? —pregunta Glaucón, rascándose la cabeza.

—Le diremos lo siguiente: “Querido defensor de la injusticia, su posición equivale a afirmar que es ventajoso, para la forma humana tal como ha sido esbozada en el gran lienzo, cebar, en el interior de su forma, al animal compuesto y al potente león, y hacer padecer hambre y debilitar a la figura humana que es el tercer término de ese interior. A usted le parece bien, para la naturaleza humana tal como se presenta en el mundo, que en su interior lleven la voz cantante el desorden animal y la cólera de la fiera, y que hagan lo que quieran del hombre interior. En lugar de velar por la

armonía entre los tres componentes, desea usted que ellos sacudan el lienzo humano, en una estridencia sanguinaria, mordiéndose y devorándose los unos a los otros. Es evidente que nuestra propia tesis es más razonable. Admitir un principio de justicia equivale a pensar que hay que decir y hacer únicamente aquello que tiene por efecto darle a la forma humana interior los recursos para orientar la forma humana global, la que se ve de afuera, recursos gracias a los cuales ese hombre interior podrá, en primer lugar, ocuparse de la forma animal compuesta —como lo hace un campesino cuando alimenta y domestica a las especies pacíficas mientras bloquea el crecimiento de las bestias feroces y perjudiciales—, y, en segundo lugar, hacer de la nobleza del león su aliado, de tal suerte que, al repartir sus cuidados entre todos los habitantes del lienzo humano, logre hacerlos actuar en buena inteligencia, tanto entre ellos, en el interior, como con ese 'sí mismo' que no es sino el exterior total de esa interioridad multiforme".

—He aquí al menos una imagen cuya comprensión sólo puede ser esclarecida por la función didáctica, ya que en sí misma, confiese, como simple imagen, es de lo más enigmática. ¡Bravo, maestro! —saluda Amaranta.

—Imagen o no —continúa con tranquilidad Sócrates—, y sea cual fuere el modo en que consideremos el problema, es cierto, en todo caso, que quien pronuncia un elogio de la justicia dice verdad, mientras que aquel que pronuncia un elogio de la injusticia se equivoca de todo en todo. Se adopte como criterio el placer, la consideración de la que se goza o la utilidad, el que está del lado de la justicia está también del lado de la verdad, mientras que el que denigra a la justicia no sólo habla de un modo detestable, sino que además ignora todo de aquello mismo que denigra.

—Lo reconozco muy bien en eso, querido Sócrates —se enternece Amaranta—. Si alguien ha degollado a su propio hijo, usted va a explicarle con su santa paciencia que es porque ignoraba dónde está la Verdad…

—Más de una vez he dado pruebas de la justeza de este punto de vista —dice Sócrates, un poco picado—. Y persisto. Es con delicadeza y paciencia como desengañaremos a quien se aferra a la injusticia, porque se equivoca de modo involuntario. Le diremos: "Querido amigo, ¿no concuerdan la costumbre y la ley en la distinción entre lo que es vergonzoso

y lo que es estimable? Actuamos de manera estimable cuando la parte puramente animal de nuestra naturaleza está sometida a aquello que, en nosotros, atestigua la dimensión propiamente humana. Casi podríamos decir: sometida a la chispa divina, o a la parte de eternidad que nuestra acción envuelve. Actuamos de manera vergonzosa cuando nuestra interioridad serena cae bajo el yugo de nuestro salvajismo latente”. ¿No se verá obligado a estar de acuerdo?

—Con toda evidencia —se apresura a aprobar Glaucón.

—En todo caso, cuando se haya tragado eso, todo lo demás deberá seguir su curso —murmura Amaranta.

Sócrates, tal vez sensible a esta discreta advertencia, intenta reforzar su posición:

—Si la opinión más corriente ha censurado siempre y en todas partes la total anarquía existencial, es porque aquel que se abandona a ella le da el poder, mucho más de lo necesario, a la bestia grande y terrible del Deseo con mil formas. Del mismo modo, se reprueba la arrogancia y el mal humor de quien ha dejado al león del Afecto crecer y reforzarse en sí mismo de manera anormal. Si se atacan los gastos de aparato y la ostentación improductiva de los ricos ociosos, es porque, de hecho, se trata de tal debilitamiento del león que el resultado es una inadmisible cobardía. Si la adulación y el servilismo son mal vistos, es porque someten a ese mismo león del Afecto a la bestia multiforme del Deseo que, por amor ilimitado a las riquezas, transforma al león en mono. ¿Y por qué, finalmente, desprecian los ricos a los obreros pobres, sin vacilar en tratarlos de “bárbaros” o de “mal integrados a la civilización”, en hacer leyes criminales en su contra, en confinarlos en lugares infectos y controlarlos, apalearlos, arrestarlos, o hasta fusilarlos desde que hacen como si se sublevaran? Es porque los ricos y sus partidos parlamentarios tienen un miedo terrible de que, animado por la pura humanidad de la Idea, el león del Afecto obrero someta a las cobardías de la bestia, y que de ello resulten una fuerza política y un valor tanto más amenazantes para el poder de los ricos cuanto que estos últimos son, en realidad, corruptos y cobardes.

—No veo bien cómo sustraerse al peligro que todos esos vicios nombran —dice Glaucón, bastante confuso.

—El individuo empírico debe someterse al hombre interior, aquel que es capaz de verdad y, por lo tanto, está habitado por una llama que se puede declarar, de modo alegórico, divina. Esa obediencia no opera, como piensa Trasímaco —que, dicho sea de paso, ronca en plena calma chicha sin oírnos —, en detrimento del individuo. Nada, por el contrario, le es más ventajoso. Hasta tal punto que la regla vale también para la forma exterior del poder, el colectivo comunista, que debe ser, a imagen del hombre interior, aquello que, en el orden político —y contrariamente a todo grupo social que persiga sólo sus intereses—, se muestra capaz de verdad.

—¿Es entonces su tesis —pregunta Amaranta— que se dirá de un ser humano que piensa verdaderamente, ya sea en el terreno de su compromiso político o en el de su vida privada, si tiende toda su energía hacia la disciplina a la que hay que avenirse desde el momento en que esta establece el poder, en el hombre, de una capacidad suprahumana?

—Tensas un poco las cosas, jovencita, enamorada como estás, en secreto, de la trascendencia. Pero, a grandes rasgos, tienes razón.

—¿Y qué hay del cuerpo en toda esta historia? —inquiere Glaucón.

—En lo que concierne al estado del cuerpo, la alimentación, la gimnástica, todo eso, no tomaremos como única regla de nuestra existencia la pulsión animal y sin pensamiento que exige la supervivencia, la satisfacción y el goce. Lo mejor sería no preocuparse por la salud y no acordarle importancia al hecho de ser bello y fuerte sino en la medida en que sean eventuales recursos para adquirir un sólido sentido común. Sólo hay que desear el equilibrio corporal si sirve para interpretar con esplendor la sinfonía inmanente del sujeto.

—Desea usted —concluye Amaranta— que seamos, los músicos de nuestra armonía subjetiva.

—Es una hermosa fórmula. Guardemos también el sentido de la armonía en la cuestión tan apremiante y difícil del dinero y de los gastos. No nos dejemos deslumbrar por lo que la opinión, en este mundo capitalista que es el de la corrupción, considera como felicidad: acrecentar hasta el infinito la propia riqueza y comprar todo lo que brilla en el gran mercado planetario. Si nos volvemos hacia nuestro gobierno interior, encontraremos con qué subordinar esos asuntos de dinero al despliegue de aquello que

somos capaces de crear y que tenga una significación universal, más allá de nuestros antojos inmediatos. Actuaremos del mismo modo en lo que concierne al reconocimiento público: aceptaremos de buen grado el reconocimiento que pensamos va hacia lo mejor que tenemos, y huiremos, tanto en nuestra vida privada como en nuestros compromisos en el escenario del mundo, de los homenajes que puedan perturbar nuestro devenir-Sujeto.

—Es probable entonces —observa Glaucón, no sin melancolía— que nos rehusemos a toda acción política.

—¡No, por la vida del perro! Nos ocuparemos muy activamente de política en medio de la gente de nuestro país. Pero no a nivel de las funciones oficiales, no en el Estado —por el contrario, a distancia del Estado—. A menos que se presenten circunstancias revolucionarias imprevisibles.

—Circunstancias que establecieran un orden político como este del cual hablamos desde ayer por la tarde —retoma Glaucón—, ¿no es eso? Porque ese orden sólo existe por el momento en nuestros discursos. No creo que haya de él un ejemplo consumado en ningún lugar.

—Es probable, no obstante, que numerosos procesos políticos bien reales, en numerosos países, sean compatibles con la Idea que es la nuestra, ya que el alcance de esta idea es universal. Sin embargo, que esos procesos sean potentes o recientes, numerosos o escasos, no es lo que nos determina en tanto Sujetos. Esperamos, por cierto, que haya un día políticas que le proporcionen a la Idea el real que es su sostén. Pero aun cuando todavía no sea el caso, es a esta Idea y a ninguna otra a la que intentaremos, en todo lo que emprendamos, ser fieles.

XVI. Poesía y pensamiento (592b-608b)

SÓCRATES EXULTA:

—¡Este orden político que estamos fundando es el mejor! No el mejor en sí, lo cual no quiere decir nada: el mejor de todos aquellos que podemos extraer, por medio del pensamiento, del campo de los posibles. Los argumentos en su favor son legión, pero ninguno es más fuerte que el que depende de nuestra relación reflexionada con el poema, cuando hemos prescrito no tolerar jamás su dimensión mimética. Esta prescripción se impone, digamos incluso que adquiere el estatuto de una evidencia, desde el momento en que separamos y pensamos en su esencia distinta las diferentes instancias del Sujeto. ¡Querida Amaranta, querido Glaucón! Son ustedes hermana y hermano de nuestro amigo Platón, ese estenógrafo inspirado y un poquitín compacto de nuestra palabra libre. No pueden ser, por lo tanto, sombríos delatores pagados por los poetas trágicos y otros miméticos, ¿no es cierto? ¿Puedo hablarles con toda confianza? Arriesguemos el todo por el todo. Afirmo, sin tergiversar más, que los poemas marcados en exceso por el sello de la mimesis causan estragos considerables en la inteligencia formal de sus auditores si éstos no disponen del contraveneno, en especial, el saber de lo que esos poemas son realmente, en su ser.

Glaucón, que estima estas declaraciones muy embarulladas o demasiado prudentes, se arriesga a hacer una intervención no solicitada:

—Querido maestro, ¡me parece que se devana usted los sesos por muy poca cosa!

—Es porque le profeso una suerte de amistad respetuosa a Homero desde mi infancia estudiosa, y porque se puede decir que Homero fue, sin

duda, el primer profesor, el guía de todos nuestros bellos poetas trágicos Pero es inconveniente honrar más a un hombre que a la verdad. De donde se infiere que hay que hablar…

—¡Eh! —interrumpe Amaranta—. ¡Deje de andarse por las ramas!

—Bueno, bueno, ahí voy. Pero permítanme al menos hacer uso, en esta circunstancia delicada, del famoso diálogo socrático en que la respuesta exige el desvío de la pregunta.

—Espero sus preguntas —dice Glaucón, resignado.

—¿Pueden proponerme una definición general de la mimesis? No alcanzo a comprender con claridad para qué sirve.

—¡Vaya pregunta! —exclama Amaranta, con su voz dulce y aguda—. ¿Usted no comprende y se imagina que yo voy a comprender?

—No habría en eso nada de raro. Muy a menudo, aquellos que ven turbio comprenden mejor lo que sucede que aquellos cuya vista es penetrante.

—Eso sucede, sí —dice Glaucón—. Pero basta con que usted esté ahí, en persona, para que mi ardor por articular una idea, incluso si me parece genial, se quede en agua de borrajas. ¡Pase usted primero, querido maestro!

—Síganme de cerca, entonces —retoma Sócrates, bastante contento de sí mismo—. ¿Quieren uno y otro que fijemos el punto de partida de nuestra indagación filosófica en conformidad con nuestro método habitual? Habitualmente, respecto de una multiplicidad cualquiera compuesta de elementos a los que atribuimos el mismo nombre, planteamos la unicidad de una Forma. También esta vez, si ustedes quieren, elijamos entre los múltiples cualesquiera que están en esta habitación. Vemos que hay montones de camas y de mesas. Pero, respecto de todos estos muebles, hay sólo dos ideas: la idea—cama y la idea—mesa. Siempre según nuestro procedimiento conceptual corriente, planteamos que un artesano no puede fabricar esos muebles, de los que nos servimos luego, sino mirando hacia su idea propia, hacia la idea—canta en el caso de una cama, hacia la idea—mesa en el de una mesa. En cuanto a la idea misma, ningún artesano tiene el poder de crearla. ¿Cómo diablos se las arreglaría? Sin embargo, hay sin duda una suerte de artesano universal, capaz de hacer todos los objetos que los artesanos especializados fabrican a partir de una idea determinada.

—¡Qué hombre, ese especialista de todas las cosas! —admira Amaranta.

—No adviertes hasta qué punto lo que dices es certero —retoma Sócrates—. No sólo sabe hacer todos los muebles, sino que es él quien hace todo lo que crece en los surcos. Y todos los organismos vivientes los hace él, tanto el suyo como el de los otros. Todo, a decir verdad, está a su medida de creador: la tierra, el cielo, los dioses, todos los astros de la noche, lo que reside en la penumbra subterránea de los Infiernos: todo eso sabe hacer él.

—¡Nos está tomando el pelo, Sócrates! —protesta Amaranta.

—¿No me crees? ¿Pero cuál es la naturaleza de tu duda, tan querida amiga? ¿Piensas que ese artesano universal no existe en absoluto? ¿O tu idea, más precisa, es que hay una forma de existencia tal que se pueda ser en ella creador de todas las cosas y otra en la que eso es, en efecto, imposible? Voy a decirte algo: tú misma, desde cierto punto de vista, podrías ser ese artesano todopoderoso, un creador de universo.

—¡Me encantaría verlo!

—Simple y rápido. Muy simple y muy rápido, incluso: toma tu espejo —todas las mujeres tienen uno— y hazlo girar día y noche en todas las direcciones. Enseguida harás en él el sol y las estrellas del cielo, enseguida la tierra, enseguida te harás a ti misma y a los otros vivientes, y las plantas, y los muebles… Y finalmente harás también las camas y las mesas.

—Por cierto —dice Glaucón—. Pero así produciría la apariencia de los objetos, y no lo que son en verdad.

—¡Ahí estamos! —dice con alegría Sócrates—; caes justo en mi argumento. Porque, entre los artesanos de los que hablábamos, está el pintor, ¿no es así? Claro que vas a decirme que lo que hace el pintor no tiene ninguna verdad. No obstante, se puede decir que si pinta una cama en el muro de esta villa de Céfalo en la que hemos pasado una noche filosófica ferviente y toda una jornada de palabras, hace *realmente*, en el muro, una cama.

—Una cama que es sólo una apariencia de cama.

—¿Y el carpintero, entonces? Decías hace un momento que, al fabricar una cama particular, no hace esa forma—cama de la que sostenemos que es lo que es la Cama. Si no hace la Cama que es, no hace un ser—cama, sino

una cama *tal* como es el ser—cama, aunque no siéndolo. En tales condiciones, quienquiera afirme que el trabajo de un carpintero o, de manera general, de un artesano, se sitúa en el orden acabado del ser, corre un gran riesgo de no decir lo Verdadero. No tenemos por qué asombrarnos de que las producciones materiales de ese género sean oscuras en cuanto a la relación que mantienen con la Verdad.

—No nos sorprendamos entonces —murmura Glaucón, con un aire perdido.

—Indaguemos ahora, a partir de estos ejemplos, lo que puede ser esta famosa mimesis. ¿No hay para el pensamiento, al fin y a la postre, tres camas en vez de una sola? La primera es aquella cuyo ser está naturalmente en ella misma, y de la cual sostendríamos, creo, que es la obra del gran Otro. Si no, ¿de dónde proviene su eterna subsistencia?

—Ni idea —confiesa Glaucón, como si lo aturdieran.

—La segunda cama es la del técnico de la madera.

—Creerlo bien quisiera.

—La tercera es la del pintor. ¿No es así?

—Admitamos. ¿Y a continuación?

—No hay continuación. ¡Las camas son solamente tres! El pintor, el carpintero y el Otro: tal es la Trinidad que rige la triplicidad de las instancias de la cama.

—¡Qué elegancia en esa disposición trinitaria! —interviene Amaranta.

—A condición, no obstante, de vincularla a los otros números esenciales, como el Uno o el Dos. Toma al gran Otro: ya se trate de una libre elección, ya porque una necesidad superior impone no hacer más que una Cama —de aquellas cuyo ser reside naturalmente en ellas mismas—, lo cierto es que él no hizo esa Cama—que—es sino en un único ejemplar; hacer dos, o incluso más, eso es lo que el gran Otro no hizo, y lo que no hará.

Amaranta sigue ahora el argumento con pasión:

—¿De dónde le viene esa certeza?

—Si hiciera dos, no más, así y todo tendríamos ya una multiplicidad. Y como toda multiplicidad requiere un término suplementario que soporte la

unidad de esa multiplicidad, tendría que haber una tercera Cama, que guardaría la unidad formal de las otras dos.

Amaranta, admirada:

—Aquí se supera a sí mismo, Sócrates. ¡Ése es un argumento muy fuerte, de veras!

—Se lo llamará un día “el argumento del tercer hombre” ¡y se lo dirigirá contra mi propia doctrina! Podemos estar seguros, en todo caso, de que el Otro lo conocía cuando se ocupó de la Cama y de las camas, y, como quería absolutamente ser aquel que hace la Cama—que—es—absoluta—mente, y no el fabricante particular de una cama particular, engendró la unicidad natural de la verdadera Cama. ¿Aceptarán entonces que llamemos a este Otro el padre de la Cama, o algo por el estilo?

—Sería justo —dice Glaucón—, ya que engendró, según el orden natural, tanto la Forma como todas las otras formas.

—Podríamos también llamar al carpintero “obrero de la cama”.

Y Amaranta:

—Tendríamos así al Padre y al Obrero. ¿Pero qué nombre darle al tercer tipo de la Trinidad, el Pintor?

—En todo caso, ni obrero ni fabricante.

—Es evidente que no.

—Pero entonces, ¿cuál es la parte del ser de la cama que le corresponde, si no es ni la universalidad de la idea ni la particularidad del objeto?

—Me parece —titubea Amaranta— que la solución más ajustada sería llamarlo imitador de ese real del que los otros son obreros.

—O sea que decides llamar “imitador” o, para hablar como los especialistas, “mimético”, a aquel que está separado por dos grados de la naturaleza de lo Verdadero. Apliquemos tu definición a los poetas trágicos. Supongamos que, cuando describen a un rey, su lenguaje, que apunta a la semejanza, es esencialmente mimético. Se distinguirá entonces, en primer lugar, la forma universal del poderío real; luego, cuando exponen esa forma a su puesta a prueba en el mundo, un rey cuya existencia esté atestiguada. —Agamenón, por ejemplo—; finalmente, la imitación de este último por el poeta. Donde encontramos nuestros tres términos y nuestros dos grados de distancia.

—Pero —objeta Amaranta— ¿es en verdad “dos” lo que conviene? Lo que el pintor se propone imitar —si al menos se lo reduce a la parte mimética de su arte— no es, por cierto, la Una—verdad de lo que quiere reproducir. Pero tampoco son los múltiples objetos que, a partir de esa forma, fabrican los obreros. Son esos objetos, no tal como son, sino tal como aparecen, de modo tal que me pregunto si no hay al final cuatro términos, como cuando usted nos presentó el proceso dialéctico dispuesto como una línea segmentada: la Forma universal, el objeto particular, la apariencia de ese objeto y la imitación de esa apariencia. Habría así tres grados de distancia entre el artista y el gran Otro, y no dos.

Sócrates aplaude, maravillado. Pero Glaucón ya no los sigue, y lo dice:

—Ya no los sigo.

Y Sócrates:

—Querido Glaucón, piensa en nuestra famosa cama. La miras de costado, o de frente, o por debajo: cada vez, se diría, difiere de sí misma. ¿Pero no es más bien que, sin diferir en modo alguno de sí misma, parece hacerlo? Piensa ahora en el pintor. ¿Cuál es su meta, en lo relativo a los objetos que él representa? ¿Es su ser tal como es lo que él imita? ¿O más bien su apariencia tal como aparece? La imitación ¿es imitación de una imagen o de una verdad?

—De una imagen, me parece —arriesga Glaucón.

—La mimética opera entonces muy lejos de la verdad, y si parece capaz de producir todo, es sólo en la medida en que la parte de cada cosa de la que se adueña es minúscula. En efecto, no se trata más que de un simulacro. El pintor, sin conocer nada sobre las técnicas de la madera, va a pintar a un carpintero, supongamos. Está claro, por ende, que opera por completo en el aspecto exterior de aquello que identifica como un carpintero. Si es un pintor hábil —en el sentido de la mimética—, su carpintero impresionará a los niños y a los papanatas; bastará con que se lo vea de lejos y dotado de los atributos superficiales de un auténtico carpintero. La lección que sacamos de todo esto, mis queridos amigos, es clara: si alguien asevera haber encontrado a un tipo formidable que conoce todas las técnicas obreras, sin excepción, con más eficacia que la de los obreros mismos, retrucaremos de inmediato que eso es pura ingenuidad. Nuestro interlocutor

se topó con un charlatán, un imitador que lo pilló con fanfarronadas. Si pudo creer que ese tipo era omnisciente, seguro que no sabe distinguir la ciencia de la ignorancia y de la imitación.

Y Glaucón:

—¡Sí, es cierto, absolutamente! Habrá que cerrarle el pico.

—¡A menos que sea a los poetas trágicos y a nuestro viejo Homero, el padre de todos los poetas, al que haga falta, como tú dices, “cerrarle el pico”! Y ésa es harina de otro costal. En efecto, mucha gente dice que los poetas, con Homero a la cabeza, dominan todos los saber hacer, todos los datos antropológicos que conciernen a las virtudes y a los vicios, y hasta todos los datos teológicos. Su argumento es conciso: un buen poeta, dicen, animado por el deseo de poetizar a la perfección aquello que poetiza, sólo puede hacer poema de lo que conoce, salvo si se muestra incapaz de poetizar su material. ¿Qué pensar de esta “demostración”? Una primera hipótesis es que nuestros interlocutores se toparon con miméticos retorcidos que los saturaron de hermosas palabras. Así preparados, incluso en contacto directo con las obras de estos miméticos, no pudieron sentir a qué enorme distancia —tres grados— se encontraban éstas del ser real. No comprendieron que le es fácil poetizar a quien ignora la verdad: él poetiza, en efectos y simulacros, y no artes reales. La otra hipótesis es, por supuesto, que nuestros interlocutores tienen razón: los buenos poetas tienen un auténtico saber acerca de todo aquello de lo que la multitud de lectores afirma que hablan de manera admirable.

—¿Pero cómo decidir? —interroga Glaucón.

—Imagina a alguien capaz de hacer ambas cosas: lo real y su imitación. ¿Crees que pondrá todo su celo en devenir exclusivamente obrero de las imágenes? ¿Que ese artesanado constituirá todo el sentido glorioso de su vida, como si nunca hubiera tenido nada mejor que hacer?

—¿Y por qué no? —susurra Amaranta, un tanto irónica.

—¡Con todo! Si conoce la verdad de lo que por otra parte imita o representa, pondrá su celo en realizar esa verdad en lugar de imitar su soporte. Dejará detrás de sí, como tumbas de su memoria, tantas obras sublimes como pueda. Le dará forma al deseo de ser aquel que es objeto del elogio en vez de ser el que lo pronuncia.

—Suponiendo —dice Amaranta, siempre con reservas— que el prestigio personal y la utilidad social estén sin duda del lado del primero. Eso se discute…

—¡No chicaneemos! —dice Sócrates, irritado—. Simplifiquemos. No vamos a pedir a Homero ni a un poeta cualquiera que rindan cuentas sobre todo lo que cuentan. Consideremos el saber hacer médico. Podríamos preguntar: ese poeta famoso que hace versos sobre las enfermedades y sus curaciones ¿ha sido un verdadero médico o se ha contentado con un pastiche del discurso médico? Y de ese otro poeta, antiguo o moderno con sus estrofas sobre la Gran Salud, ¿diremos que curó verdaderamente a verdaderos enfermos, como Fleming o incluso Claude Bernard? Y también ese otro, que enseña con encantadoras cadencias los méritos de una vida sana, ¿formó, como Pasteur, toda una escuela para el estudio de las infecciones graves y de la vacunación que las contrarresta? Podríamos continuar por largo tiempo, pero propongo dejar de lado este tipo de cuestiones. Les haremos gracia a los poetas, sin atormentarlos más, de todo aquello que concierne a las técnicas. Vamos a concentrarnos en los temas más importantes y más difíciles a propósito de los cuales eligió expresarse Homero: la guerra, la estrategia, la administración, la educación… En tales materias, tal vez tengamos derecho de decirle: “Mi querido Homero, si en lo tocante a la verdad de una virtud no se estanca usted a una distancia de tres grados, si no es lo que nosotros llamamos un mimético —es decir, un obrero de las imágenes—, si logró llegar sólo a dos grados de lo Verdadero y si, finalmente, es capaz de distinguir entre las Formas que constituyen un paradigma para la mejora de la vida de los hombres, tanto pública como privada, y todas aquellas que la degradan, entonces díganos, querido poeta, qué comunidad política le debe a usted su transformación radical, como Rusia se la debió a Lenin, y muchas otras, grandes o pequeñas, a muchos otros, tanto en otros tiempos como hoy en día, desde Robespierre hasta Mándela, pasando por Toussaint Louverture o por Mao Tse-Tung. ¿Qué país lo considera como un notable legislador? Licurgo lo fue en Esparta; Solón, en Atenas. Pero usted, ¿dónde?”.

—No creo que él pueda responder —dice Glaucón—. Incluso sus discípulos y descendientes, los Homéridas, permanecen mudos sobre este

punto.

—¿Alguien recuerda una guerra de la que Homero haya salido victorioso, ya sea como general en jefe, ya como principal consejero y estratega del estado mayor? ¿Se pone a Homero en el rango de aquellos que ilustran sus realizaciones materiales? ¿Se pueden citar las invenciones técnicas sutiles y numerosas de Homero, sea cual fuere el orden de actividad, como se lo hace en el caso de Sóstrato de Cnido, el constructor del faro de Alejandría, o en el de Papin de Francia, que hizo rodar un carro accionado por vapor de agua? Y si Homero no hizo nada en nombre del Estado, ¿trabajó al menos para particulares? ¿Se transmiten los recuerdos de un solo individuo cuya educación haya dirigido durante toda la vida? ¿Uno solo al que le haya gustado frecuentarlo todos los días, y que haya legado a las generaciones siguientes una orientación de la existencia que pueda llamarse "homérica"? Eso es lo que se le acredita a Pitágoras, amado precisamente por una enseñanza de ese género. Incluso hoy, los lejanos discípulos del maestro llaman "pitagórica" a una manera de vivir que, según ellos, difiere de todas las otras. ¿Pero Homero?

—La tradición permanece silenciosa también sobre todo eso —dice Glaucón—. Por cierto, se habla de un discípulo de Homero, que sería de hecho su yerno, según los innumerables chismes que se divulgan sobre la vida del prodigioso ciego. Un llamado Búfilo.[*] Tratándose de este enamorado de las vacas, no se sabe qué es lo más cómico, si su nombre o los resultados de su educación. Se dice, en efecto, que Búfilo consideró toda su vida a Homero, su suegro y el gran poeta de Grecia, como a un pelafustán.

—Conocemos esas historias, pero seamos serios. Supongamos que Homero fue realmente capaz de educar al género humano en el camino de su mejora gradual. Supongamos que no fue, en tales materias, un imitador, sino un verdadero sabio. ¿No habría tenido entonces un sinnúmero de compañeros que lo amaran y lo honraran? Uno ve a sofistas confirmados, como Protágoras, Pródico y tantísimos otros, convencer a toda suerte de gente respetable, en reuniones privadas, de que no podrá administrar "ni propiedad privada, ni familia, ni Estado" —para hablar como Engels— si no se somete a la férula educativa de los susodichos sofistas. Uno ve a los

clientes de esos singulares maestros adorar su talento con tal ardor que poco falta para que los lleven en andas por su triunfo. Y la gente de los tiempos de Homero, de haber sabido que semejante hombre los ayudaba a conocer la verdadera virtud, ¿lo habría dejado —como también a Hesíodo— ir por montes y valles, solo por completo, a declamar sus poemas en las polvorientas plazas de las ciudades para ganarse el pan? ¡Es inverosímil! ¿No habría preferido la compañía de tales educadores a todo el oro del mundo? ¿No habría revuelto Roma con Santiago para retenerlos a su lado en permanencia? Y si hubiera fracasado en sus empresas de seducción —o de corrupción—, ¿no habría seguido a esos profesores prodigiosos hasta el fin del mundo para aprovechar sus lecciones hasta saturarse de ellas?

Y Amaranta:

—Cuando se trata de Homero, querido Sócrates, ¡tiene usted acentos de una elocuencia! Prosa contra poesía, ¿no?

Y Sócrates, de bastante mal humor:

—Sólo quiero establecer que, desde Homero, ningún poeta, poetice la virtud u otra cosa, tiene el más mínimo acceso a la verdad. Retomemos nuestra comparación entre pintura y poesía. Un pintor, aunque no es en absoluto capaz de reparar un zapato, nos hará en la tela un zapatero completamente verosímil, al menos para aquellos que son tan ignorantes como él. ¿Por qué? Porque, para esos ignorantes que miran el cuadro, un “zapatero” no es más que una disposición de formas y colores. De la misma manera, un poeta reviste todos los saber hacer con los colores que les dan las palabras y las frases, sin dominar ninguno, salvo la imitación. De modo tal que los que asisten al espectáculo encantador de las palabras se imaginan que un poeta, cuando habla de zapatos agujereados, de táctica militar, de travesías marítimas o de cualquier otra cosa, habla con excelencia de todo eso desde el momento en que, sirviéndose de la cadencia, el ritmo y la melodía, le haya conferido al lenguaje un encanto irresistible. Si desvestimos las obras de los poetas de todo lo que depende de su colorido musical, sabes lo que ocurre: desnudo, el poema es nulo.

Entonces Amaranta, pérfida:

—¡Bonita fórmula, Sócrates! ¡Totalmente musical y colorida! Faltaría aún que nos explicara por medio de qué operaciones del espíritu llega uno a

desvestir un poema.

Sócrates hace como si no hubiera oído nada:

—Volvamos a la cuestión más general de la diferencia entre ser y aparecer. El poeta de los simulacros, el mimético, no tiene ningún acceso al ente. Se contenta con lo apareciente. Entonces, no nos quedemos a mitad de camino, tratemos el problema a fondo. Sirvámonos, una vez más, del pintor.

—Una vez más es tal vez demasiado —insinúa Amaranta—. ¿Es una pintura el lenguaje?

—Avancemos punto por punto —dice Sócrates, conciliador—. En cada etapa, jovencita, me dices si estás o no de acuerdo. El pintor representa, supongamos, un fusil de caza o un violín. Si es preciso fabricarlo, hay que recurrir a un armero o a un lutier. ¿De acuerdo?

—Por supuesto que sí —dice Amaranta.

—Pero el que tiene la inteligencia de la estructura de esos objetos, fusil o violín, ¿es el pintor? ¿Es el que lo fabrica, armero o lutier? ¿O es únicamente el que sabe servirse de ellos, el cazador o el violinista?

—Sin duda el utilizador, pero a condición de que usted entienda por “estructura”…

—Generalicemos, pues —interrumpe Sócrates—. Para cada objeto de este género, hay tres saber hacer: servirse de él, fabricarlo, representarlo. ¿De acuerdo?

—Difícil no estarlo.

—No obstante, la virtud, la belleza, la pertinencia de las realidades singulares, ya se trate de un instrumento, de un animal o de una acción, residen en el uso al que cada singularidad está destinada, en el momento de su fabricación si es artificial, en el de su decisión si compete a la práctica, en el de su nacimiento si es natural. Por ende, es menester, con todo rigor, que el más experimentado en lo que concierne a tal o cual objeto sea el usuario, y que sea él el que le señale al fabricante las posibilidades positivas o negativas que, en el uso, descubre en el objeto del que se sirve. El usuario —el violinista—, como sabe por experiencia de qué habla, identifica las cualidades y los defectos de un objeto, su violín. Poniendo su confianza en él, el fabricante, el lutier, puede trabajar. Como resultado, cuando se trata del mismo instrumento, vemos que el fabricante dispone de una convicción

esclarecida, en lo referente a las cualidades y los defectos de lo que produce, porque está en relación con aquel que sabe. Porque está forzado a escuchar a aquel que sabe. Pero sólo el usuario tiene el saber. ¿De acuerdo, Amaranta?

—Decía usted que daría yo mi parecer después de cada argumento, pero está haciendo un discurso largo y difícil. O sea que vaya hasta al final, y ahí veremos. Es la poesía lo que nos interesa, después de todo, y no las historias de zapatos agujereados, de valses de Viena o de caza de patos.

—¡Justamente! Vuelvo al imitador, y por ende al poeta. Dado que se contenta con representar un objeto, no adquiere el saber de su belleza o de su pertinencia, que sólo da su uso, ni adquiere sobre estos puntos la opinión esclarecida que se obtiene por la frecuentación de aquel que sabe e indica cómo representar adecuadamente el objeto. En suma, el mimético no tendrá, en lo tocante a la belleza o los defectos del objeto que copia, ni saber auténtico, ni opinión esclarecida. Su competencia mimética se reduce a esa doble falta. Pero no renunciará por eso a copiar los objetos, sin identificar para nada sus cualidades y sus defectos. En la mimética, su guía será seguro, esa "belleza" puramente aparente, y diría incluso comercial, detrás de la cual corren la opinión servil y todos aquellos cuyo saber es nulo.

—Si usted lo dice…

—En todo caso, creo justificado decir que nuestro acuerdo se refiere a dos puntos. En primer lugar, el imitador no tiene el más mínimo saber racional de los objetos que imita, y la mimesis por entero no es más que un divertimento desprovisto de toda seriedad. En segundo lugar, aquellos que, a fuerza de alejandrinos, de versos épicos o yámbicos, de hexámetros dactilicos, hacen versos trágicos de aficionado, son tan miméticos como es posible serlo. ¿Qué dices de esto, Amaranta?

—Digo que, cuando lo aplasta a uno el adversario, se impone consentir en firmar los acuerdos que éste le propone.

Sócrates la mira, perplejo. Luego, lentamente, se vuelve hacia Glaucón:

—¡Glaucón! ¡Leal amigo! ¿Me concederás al fin que la operación imitativa está a tres grados de distancia de todo lo que reside bajo la jurisdicción de la Idea de lo Verdadero?

—Sí —dice Glaucón, asustado—, está a tres grados…

—… ¡de temperatura! —agrega con sarcasmo Amaranta—. Tiene mucho miedo, la operación imitativa, tanto miedo que tirita. Y tú también, querido hermano.

Entonces Sócrates, estallando de risa ante la cara de Glaucón:

—¡Vamos, vamos, damisela grosera! Tomemos el problema por otra punta. Más de una vez has constatado, querido Glaucón, que un tamaño invariable puede parecer desigual a sí mismo si se lo ve de cerca o de lejos. El mismo palo parece quebrado o recto según se lo vea en el agua o en el aire. El mismo objeto parece hacer un hueco o un relieve al capricho de una ilusión visual inducida por la disposición de los colores. Esas experiencias son —no cabe duda— muy turbadoras para el Sujeto. La pintura "engaña-ojo", o en *trompe l'œil*, los números de prestidigitación y todos los artificios del mismo género sólo pueden desplegar sus sortilegios a razón de esta malhadada característica de nuestra naturaleza o, si quieres, de esta limitación de nuestros recursos perceptivos.

—¿Condenados estamos, entonces, al error?

—¡De ninguna manera! Hemos encontrado un admirable auxilio en la medida, la cuenta o el pesado. Gracias a esas acciones racionales, el Sujeto ya no está dominado interiormente por la errancia del aparecer, por la obsesión fugitiva de las variaciones de tamaño, de número o de masa. Su principio es, en adelante, la aptitud para calcular, medir o pesar. Ahora bien, se puede sostener que, al fin y al cabo, esas aptitudes dependen de la razón que es, ella misma, inherente al Sujeto.

—Y por lo tanto —concluye Glaucón, contentísimo—, el Sujeto puede extirpar de su devenir las fantasmagorías imitativas.

—¡Vaya, vaya! ¡No tan rápido! Muy a menudo se ve a ese Sujeto que es apto para la medida, y que pronuncia que entre dos términos existen las relaciones cuantitativas de superioridad, de inferioridad o de igualdad estricta, declarar, a la vez, que los términos en cuestión son contradictorios. Ahora bien, hemos convenido en que es imposible que un Sujeto manifieste juicios contradictorios sobre las mismas cosas y en el mismo instante si, para hacerlo, utiliza la misma disposición subjetiva.

—¿La misma instancia del Sujeto, en el sentido en que hemos distinguido tres? —pregunta Amaranta.

—Exacto. La conclusión es neta: la instancia del Sujeto que juzga contra la medida y el número no podría ser la que juzga según la medida y el número. La primera organiza lo animal, o mediocre, del Sujeto. La segunda, lo que supera esas limitaciones.

Entonces, Amaranta:

—¿Quiere hacernos creer que los poetas son animales?

—¡Eres tú quien lo dice! En todo caso, demostré que la pintura, y finalmente todas las artes regladas por la mimesis, crean sus obras lejos de la Verdad, e incluso lejos de toda incorporación del individuo al proceso de una verdad singular. Esas supuestas prácticas artísticas sólo mantienen una relación, una connivencia y una amistad corrompida con aquello que, del individuo, permanece en un todo exterior a la exactitud y a la coherencia. Vacuidad acoplada al vacío, la mimética no engendra más que vacuidad dos veces vaciada.

—¡Qué violencia! —interrumpe Amaranta—. Pero se da usted todas las chances de salir airoso sin romperse demasiado la mollera, ya se lo he dicho, al dar por sentada la identidad entre poesía y pintura. Agrava su caso limitándose a esa pintura puramente imitativa, que apenas si podría distinguirse de la fotografía, y aun así, de la peor fotografía. Acaba de declarar a toda pompa "demostré que…" pero permítame decirle que no, ¡que no demostró nada en absoluto!

—Decididamente —comenta Sócrates—, se puede nombrar de oficio a las jovencitas en defensa de los poetas. ¡Ganarán el proceso!

—¡No sea encima misógino, se lo ruego! ¿No puede abandonar el paradigma de la pintura y descríbanos de una vez esa instancia del Sujeto con la cual, dice usted, la poesía tiene afinidades? Veríamos entonces si los efectos subjetivos del poema, para retomar su expresión, no son más que "vacuidad dos veces vaciada", o si tienen un valor real.

—¡Me lanzas un desafío! —admira Sócrates—. De acuerdo. Intentemos proceder de otro modo. Veamos… La poesía mimética imita las prácticas propias de la especie humana bajo sus dos formas principales: la acción forzada y la acción voluntaria. En ambos casos, la poesía representa la manera en que, comprometidos en esas acciones, los individuos las viven,

según su conciencia sea feliz o infeliz, en la depresión penosa o en la exaltación beata. ¿Estás de acuerdo, querida Amaranta?

—Muchos poemas, efectivamente, se centran en los afectos de tristeza y de alegría. Sin embargo, el lirismo no es todo en la poesía, lejos de eso.

—Pero es la parte más importante, en todo caso para el público amplio.

—Con todo, ¿no me diga que va a sostener su demostración con estadísticas sobre la venta de poemas en las estaciones o la audiencia de los poetas en la tele?

—¡Qué horror! Mi pregunta es más bien la siguiente: un individuo, considerado en una situación propicia a la dominación de los afectos, ¿existe bajo el signo de lo Uno o bajo el signo de lo Dos? Quiero decir: ¿está en un estado de paz interior o en insurrección contra sí mismo? A nivel cognitivo, tenemos a aquel perturbado por percepciones visuales que, aunque simultáneas y referidas al mismo objeto, no dejan por ello de ser contradictorias. ¿No podríamos compararlo, a nivel práctico, con aquel a quien la alegría y la tristeza ponen en situación de insurrección y de guerra contra sí mismo?

—Pero —dice Amaranta— ¡ya hemos hablado de todo eso! Recuerde: ayer por la noche, algo así como a medianoche, le ajustamos las cuentas a Trasímaco y dijimos qué todo Sujeto está colmado hasta la coronilla de miles y miles de contradicciones de ese tipo.

Y Sócrates, golpeándose la frente:

—¡Pero sí, pardiez! No obstante, hay que agregar un punto que, en la fatiga de la noche, hemos dejado de lado.

—¿Qué punto? —desconfía Amaranta.

—A grandes rasgos, hemos demostrado que un individuo que relaciona los golpes de la suerte con una noción activa de la medida —pensemos en lo peor: la muerte de un hijo, por ejemplo, o la de un amor— soportará tales golpes con mucha más facilidad que un quídam cualquiera. Nos es preciso examinar, ahora, si esa disposición proviene del hecho de que no siente nada, de que es realmente apático, o si, por ser esa apatía imposible, su fuerza de ánimo proviene de que logra medir su desesperación.

—Es evidente que la segunda hipótesis es la buena —se pavonea Glaucón.

—¿Pero en qué contexto —encadena Sócrates— un individuo determinado hace uso de ese poder racional que le permite resistir a la pena o, en todo caso, emprender contra ella un combate encarnizado? ¿Cuando otros lo observan? ¿O cuando, en la soledad, sólo tiene que vérselas con su singularidad?

—Es sobre todo cuando se lo observa que debe manifestar cierto dominio de sus afectos. En la soledad, creo que alguien —sea hombre o mujer— a quien le han asesinado un hijo osará gritar de dolor, revolcarse por el piso rasgándose las vestiduras, llorar durante horas o permanecer estúpidamente inmóvil, todas esas cosas que tendría vergüenza de hacer en público.

—Tu descripción es sobrecogedora, mi querido Glaucón, eres un temible psicólogo. Pero ahora nos es necesario ir más allá de la fenomenología de los dolores. En un individuo, sea cual fuere, la resistencia subjetiva a los afectos depende de la ley racional inmanente, mientras que es la contingencia de las desgracias lo que hace que se abandone a la pena.

Amaranta, entonces, se impacienta:

—No veo en absoluto a dónde quiere llegar. ¿Cuál es la relación entre estas consideraciones y el estatuto de la poesía?

—¡Sé paciente, hija mía! Voy a pasar de lo psicológico a lo lógico luego, de lo lógico a lo poético.

—Y bien, ¡haga el primer salto sin esperar más!

—En cuanto al individuo del que hablamos, ese, por ejemplo, que ha perdido a su hijo preferido, lo hemos descrito como tironeado, en la misma circunstancia y en el mismo momento, entre dos orientaciones contradictorias. Convengamos en plantear, entonces, que reina en él la necesidad de lo Dos, o que está intrínsecamente dividido.

—¿En dos pedazos? —susurra Amaranta.

—¡Casi, casi, a fe mía! Por un lado, está esa parte de él dispuesta a obedecer la ley racional, prescriba lo que prescriba dicha ley. Ahora bien, la razón pronuncia que, en las circunstancias dolorosas de la vida, lo mejor es guardar la calma, tanto como se pueda, y no imponerle al entorno los gritos penetrantes del desamparo. Efectivamente, se trata de peripecias en las cuales la división entre el bien y el mal —en cuanto al destino del Sujeto—

nunca está clara. Rara vez el porvenir, que dura mucho tiempo, le es favorable al que se muestra como herido de muerte por lo que le ocurre. En realidad, nada de lo que se mantiene en los límites de la existencia individual vale que uno se complazca exageradamente en ello. Incluso si uno se preocupa sólo por la eficacia, como aquel que decía “poco importa el color del gato, con tal de que atrape ratones”, constata que la exageración de la pena le pone obstáculos a aquello que le serviría en lo estrictamente inmediato.

—Pues ahí —dice Glaucón—, no veo por qué ni cómo.

—Supongamos que juegas a los dados, con un envite considerable. Cinco vueltas seguidas: desfilan los tres, los cuatro, e incluso un dos, pero te limpian y a llorar al campito. Ves que por la mirada de tu adversario pasa el brillo de la mala alegría. ¿Vas a abandonarte al furor depresivo de echarle los dados en la cara? ¿O vas a decirte, interiormente, que una tirada de dados nunca abolirá el azar, y conservar, en consecuencia, una calma férrea? Hay que reaccionar ante los golpes de la suerte según una prescripción racional. No saber más que restregarse las llagas y los chichones lloriqueando es infantil. La regla es, antes bien, apoyarse en el Sujeto que ese individuo patético que somos la mayoría de las veces puede devenir, para habituarlo a curarse y a recuperar lo más rápido posible lo que cayó o lo que está enfermo. La decisión verdadera siempre abolirá la queja.

—Su elocuencia —admira Amaranta— resucitaría la parte incorruptible de cualquier sufriente. Pero para refutar los poemas, ¿no está usted escribiéndonos uno?

—Voy a protegerme de nuevo de tu ironía en el espeso bunker de la lógica. Respóndeme punto por punto. ¿No es en nosotros la instancia subjetiva más alta, el Pensamiento, la que quiere conformarse al principio racional?

—Ésa es, en todo caso, su visión de las cosas.

—¿Y qué piensas de la instancia que despierta en el individuo recuerdos patéticos y para la cual quejarse es un goce del que uno nunca se harta?

—Imagino sin dificultad que va a declararla irracional, estéril, e incluso tal vez, si está usted en forma, muy cercana a la cobardía.

—¡Me sacas las palabras de la boca! Pero entonces vemos que es la instancia subjetiva susceptible, irritable, irascible, inestable —la que denominé Afecto— la que se expone a imitaciones tan numerosas como variadas. En cambio, no es fácil imitar la instancia sensata y calma, esa guardiana de la continuidad personal. Suponiendo incluso que alguien intente imitarla, tampoco le será fácil a la multitud heterogénea reunida en las festividades teatrales identificarse con esta instancia. Se comprende entonces por qué el poeta mimético no tiene ninguna relación íntima con la instancia racional del Sujeto y por qué su saber hacer no puede darle satisfacción a esa instancia: como se dirige al gran público, es cómplice de la instancia subjetiva irascible, irritable, inestable y susceptible, porque es ésa la que se imita con más facilidad. ¿Estás de acuerdo, querida Amaranta?

—Usted había anunciado una red ceñida de preguntas, pero, tal como se lo reprochó a Trasímaco ayer por la noche, me acaba de derramar de hecho, sobre la cabeza, el enorme balde de su discurso. ¡Estoy empapada de significantes deslumbrantes! No puedo más que decirle, escandiendo la fórmula como un eslogan: “¡Adelante, Sócrates, adelante!”.

—¡Ahí voy! Proclamo que mi argumento es a todas luces irrefutable, que es justo de nuestra parte atacar a los poetas en la medida en que son sólo imitadores, y que es legítimo ponerlos a remar en la misma galera que a los pintores. Se les parecen porque sus obras tienen poca importancia respecto de la Verdad. Esta comparación también se puede sostener por el hecho de que es con la parte heterónoma del Sujeto con la que se relacionan, y no con aquella que lo gobierna en dirección de la universalidad de lo Verdadero. Del mismo modo, con toda justicia le prohibimos a este género de poetas el acceso a nuestra comunidad reglada por las prescripciones comunistas. Porque ellos activan la parte puramente empírica del Sujeto, nutriéndola de configuraciones imaginarias, dándole nuevas fuerzas y debilitando otro tanto la parte racional, la única que se consagra a la dialéctica de las verdades. Es exactamente como cuando se entrega a un país a los reaccionarios más toscos, dejándolos reforzarse, sin hacer nada, mientras se cierran los ojos ante las persecuciones de las que son víctima los partidarios de la verdadera política, la política igualitaria, la política de emancipación. De la poesía sometida a la mimesis, hay que decir

que implanta, en el individuo que debe participar en el devenir de un Sujeto, una detestable orientación del pensamiento. Esta poesía ensalza, en efecto, lo impensable y lo impensado, se deleita con el equívoco, con la indiscernibilidad entre grandeza y abyección, y prolonga sus cantilenas a propósito del mismo objeto, ya sea por el lado de la exageración épica, ya por el de la depreciación melancólica. Es así como el poeta no crea más que disposiciones imaginarias, a una distancia de la Verdad que se puede llamar infinita.

—¡Y bien! —dice con júbilo Amaranta—. ¡He aquí una retórica antirretórica de primera selección!

—¡Y todavía no has visto nada! Abordé tan sólo las menudencias de los crímenes de la poesía. Y hay mucho peor que eso.

—¡Dios mío! —exclama Glaucón, pasmado—. ¿Qué puede haber peor que ser comparado con uno que pintarrajea muros además de ser un reaccionario atroz?

—Lo peor es la capacidad que tiene la poesía de hacer estragos en el espíritu de la gente verdaderamente bien. Muy pocos escapan a ello, seguro que ni tú ni yo.

—¿Ni siquiera usted? Me cuesta creerlo.

—Haz tú mismo la experiencia con los mejores de entre nosotros. Cuando escuchamos a Homero, o a un gran poeta trágico, imitar a uno de nuestros héroes favoritos en el colmo del dolor —declama un largo relato tejido de lamentaciones, canta mesándose los cabellos y golpeándose el pecho con sus enormes manos, como un bonzo golpea un *gong*—, sabes bien que experimentamos un intenso placer al identificarnos con ese personaje en una situación desesperada. Con gran seriedad elogiamos al poeta cuyo talento nos ha puesto en tal estado.

—Confieso que es lo que me pasa cuando escucho a Eurípides.

—A mí me pasa más bien con Esquilo. Diferencia de generación… En todos los casos, también habrás notado que cuando somos nosotros, en nuestra vida privada, los que nos sentimos desolados por un horrible duelo, no nos comportamos en absoluto como el héroe al que acabamos de referirnos. Nos jactamos incluso de lo contrario: dolor concentrado en una suerte de calma lenta, valor en la reflexión, ninguna demostración patética.

Estamos convencidos de que esta medida, que sosiega a los otros, es la que conviene a un Sujeto, mientras que el lloriqueo, incluso el trágico, no es más que una desorganización individual infligida a todos aquellos que son sus testigos.

—Cuando mi padre Aristón murió, pensé exactamente lo que usted dice. Y sin embargo, ¡tenía unas ganas de llorar!

—Yo mismo, cuando mi querida mujer Jantipa tuvo cáncer, olvidando nuestras terribles querellas y que ella me esperaba a menudo a la noche con la escoba en la mano, no pude retener ni mis gritos ni mis lágrimas… Pero volvamos al argumento. He aquí a un hombre —ese que el poeta hace surgir— al que, en la vida corriente, juzgaríamos inaceptable y nos parecería vergonzoso parecemos. ¿Estimas normal que al verlo en el escenario, o solamente bajo el encanto de la poesía que imita su dolor, no sólo no experimentemos ningún sentimiento negativo, sino que además nos deleitemos y aplaudamos a rabiar?

—Es bastante extraño, en efecto.

—Vayamos más al fondo del problema. Consideremos primero esa pulsión que, en la prueba de las desgracias familiares, intentábamos reprimir hace un momento, esa que exige su lote de lágrimas, suspiros y lamentos, ya que su esencia consiste en desearlos. Consideremos luego que es precisamente porque desencadenan esa pulsión, el Afecto, y porque organizan su satisfacción, que los poetas nos complacen. Consideremos, en fin, que a la pulsión opuesta, el Pensamiento, la mejor parte de nosotros mismos, privada de una educación que debería combinar el saber y la disciplina, le cuesta mucho contener la pulsión quejosa, desde el momento en que ésta se alimenta en el espectáculo teatral con las desgracias ajenas. Siempre que se trate de un espectáculo, en efecto, todo el mundo imagina que no hay nada vergonzoso en ensalzar ni en tener piedad de un individuo que, aunque se declara hombre de bien, se queja y llora a cada momento, y que se puede obtener de la expresión pública de su dolor un placer del que no hay por qué privarse rechazando todo el poema. Muy poca gente logra establecer esta ley rigurosa de las pulsiones: los motivos de goce circulan indistintamente de los otros a nosotros mismos. A quien nutre y refuerza, en

el espectáculo ajeno, los motivos de piedad mucho le costará contener sus propias pulsiones a lo patético.

—No puedo sino seguirlo —dice Glaucón, impresionado.

Contento con esta aprobación, Sócrates prosigue con su ímpetu inicial:

—¿No se puede decir lo mismo de lo que es risible que de lo que es patético? En una obra cómica, o incluso en privado, se escuchan a menudo bromas toscas y estúpidas, ¿y qué sucede? Uno se ríe tanto como puede sin el más mínimo remordimiento, mientras que hubiera tenido vergüenza de contar uno mismo ese tipo de idioteces. Estamos entonces exactamente en la misma posición que la del espectador de un melodrama siniestro. Como en el caso de la identificación con las groseras triquiñuelas de la piedad, cuando otro se abandona a ese placer de hacer reír a cualquier precio que, con la ayuda de la seriedad de la razón, reprimimos en nosotros mismos, ¡lo seguimos! Poco a poco perdemos así nuestras defensas y, sin siquiera darnos cuenta, nos vemos arrastrados a transformarnos, hasta en la intimidad, en puros y simples comediantes.

—El paralelo entre comedia y tragedia es muy impresionante —comenta Glaucón, siempre bajo el influjo del encantamiento.

Y Sócrates, cada vez más en vena:

—Se puede ampliar la observación a todos los afectos de un individuo en vías de incorporación a un Sujeto en los órdenes del deseo, de lo penoso o de lo agradable —como, por ejemplo, los goces del amor o la cólera política—, afectos que afirmamos son inseparables de nuestras acciones: la imitación que de ellos produce la poesía los hace prosperar, ella irriga lo que habría que disecar, pone en el puesto de comando, en nosotros mismos, a aquello que debería obedecer. Por lo cual el poema, cómico o trágico, contradice nuestro anhelo racional más querido: volvernos mejores y, por eso mismo, más felices, en vez de peores y, por eso mismo, más infelices.

—Creo —dice Glaucón— que el caso está juzgado.

Sócrates siente entonces que puede concluir con una frase majestuosa. Inspira profundo y, luego:

—Así, queridos amigos, cuando se topen con admiradores de Homero que sostienen que ese poeta ha sido el educador de Grecia y que, en materia de administración de las cuestiones humanas y de enseñanza, es a él a quien

conviene elegir y de él de quien conviene aprender, con el fin de vivir dándole sentido a todo el dispositivo de la existencia a partir de sus poemas, es menester, por una parte, que acojan a esos enamorados de la poesía con alegría y los abracen, que los consideren gente tan respetable como es posible serlo y convengan con ellos en que Homero es el poeta supremo, el creador de la poesía trágica, y, por otra parte, que se mantengan firmes en nuestra convicción, cuya parte afirmativa es que los únicos poemas en realidad apropiados para nuestra quinta política son himnos dedicados a nuestras ideas y elogios de aquellos que los encarnan, y cuya parte negativa es que, si se pone en el mismo rango a la musa puramente amable, melodiosa o épica, placer y dolor asegurarán su dominio sobre la muchedumbre, en lugar de la disciplina colectiva y del principio que, en común y según el común, declaramos sin descanso es universalmente el mejor.

Sócrates recobra aliento. Afuera, el sol casi ha desaparecido sobre el mar y la sombra de los pilares pauta las baldosas, pintura abstracta que no imita nada, salvo a sí misma. Pero he aquí que Amaranta resopla y clava en Sócrates su bella mirada opaca:

—¿Puedo, querido maestro, decir una incongruencia?

—¿No es con frecuencia tu función, jovencita indomable? —responde Sócrates, más cansado que realmente amistoso.

—Es que no me ha convencido, ni en lo referente al poema ni en lo referente al teatro. Su blanco —un arte que se supone reducido a la reproducción de los objetos exteriores y de las emociones primitivas— es muy estrecho, mientras que usted hace como si representara todo el dominio. Ni Píndaro, ni Mallarmé, ni Esquilo, ni Schiller, ni Safo, ni Emily Dickinson, ni Sófocles, ni Pirandello, ni Esopo, ni Federico García Lorca entran en su esquema.

Sócrates, tenso, se calla. Los ojos de Glaucón se abren como un dos de oro. Amaranta, de pronto vacilante, prosigue pese a todo:

—Me parece… Diría que una parte de su argumentación es una suerte de alegato. Como si quisiera disculparse, tal vez primero ante usted mismo, de haber echado a los poetas y a su arte de nuestra comunidad política.

Sócrates vacila a su vez un buen momento, luego comprende que no puede renunciar:

—No es absolutamente falso. No obstante, a tal sentencia nos constreñía la razón pura. Pero para que no me acuses de incultura y de populismo rústico, quisiera recordarte que no fui yo el que comenzó. Muy antiguo es el diferendo entre poesía y filosofía. Prueba de ello son las viejas descripciones poéticas de la filosofía y del filósofo:

— Filosofía: un perro contra su amo ladra.
— Grande en sutilezas dignas de los peores locos.
— Los sabios en rebelión que creen vencer al Dios.
— Recorta ideas, ya que limosneas.

Y miles y miles de otras que atestiguan, del lado de los poetas, esta antigua contradicción.

—Pero —se obstina Amaranta— ¿por qué repetir los viejos errores? ¿Por qué no instaurar una nueva paz entre filosofía y poesía?

—Escucha, me gustaría declarar que, si la poesía mimética que concuerda con el placer puede hacer valer algún argumento en cuanto al lugar que merece en una comunidad política comunista, nos hará felices proponerle ese lugar. Porque tenemos conciencia acabada de que esa poesía no ha dejado de seducirnos. Lo cierto es que no nos está permitido traicionar lo que es para nosotros la evidencia de lo Verdadero.

—Y bien —sonríe Amaranta—, aliste a mi querido hermano en este compromiso.

—¡De buen grado! —dice Sócrates, con renovada jovialidad.

Y volviéndose hacia Glaucón:

—Mi querido amigo, ¿no te seduce, pese a todo, la poesía épica, en especial cuando ves que el que despliega sus encantos es Homero?

—Por desgracia, sí —confiesa penosamente Glaucón.

—¿No es justo, en tales condiciones, admitirla entre nosotros si logra justificarse con un canto soberbio? Vayamos más lejos. Aceptemos que

quienes la defienden y, como nosotros, no son poetas, sino solamente enamorados de los poemas, abogan por ella en prosa e intentan demostrarnos que no sólo es agradable, sino también útil para la política comunista y para la vida de la gente corriente. Escuchémoslos con benevolencia: si establecen que ella es a la vez placentera y beneficiosa, ¡qué ganancia para nosotros!

—¿Qué hay entonces de su implacable demostración? —pregunta Glaucón, desconcertado por lo que interpreta como un giro de ciento ochenta grados.

—Es que Sócrates —dice Amaranta— no cree ni un segundo que los alegatos de los abogados del poema puedan derivar en su absolución.

—¡Ah! —dice Sócrates, arrebatado—. ¡Cómo me gustaría que pudieran! Pero si no son capaces de eso, haremos como esos amantes apasionados que se percatan de que esa pasión los perjudica gravemente: renuncian a ella y se separan, desgarrados. Es como una violencia atroz, pero lo hacen. Y también nosotros, condicionados como estamos por la educación que nos prodigan nuestras hermosas ciudades, nutrimos un gran amor por la poesía épica, lírica o trágica. ¡Nos regocijaría que se manifestara como excelente, como la más—que—verdadera! Pero mientras no esté en condiciones de justificarse, la escucharemos sin dejar de repetirnos, como un talismán, las “demostraciones implacables” de las que hablaba Glaucón. Porque nos rehusamos a recaer en ese amor de infancia, que es también el de la mayoría de la gente. Sentimos bien que no hay que apegarse con seriedad a este género de poesía, como si participara en el proceso de una verdad. Antes bien, es preciso que, cuando la escuchamos o la leemos, desconfiemos de su encanto, como quien expone su íntima solidez subjetiva al más grande de los peligros. Y lo mejor es observar como ley todo lo que hemos dicho en lo que concierne a la poesía.

—Sus concesiones no van muy lejos —observa una Amaranta decepcionada.

—Es que es un gran combate, mis queridos jóvenes amigos, sí, un gran combate, mucho más grande de lo que imaginan, aquel en que todo Sujeto está en juego: el Bien o el Mal, la creación de una verdad o el triunfo del conservadurismo. En ese combate, debemos desconfiar de la gloria, de las

riquezas y del poder, que nos llevan a desatender a la reina de las cualidades subjetivas: la justicia. Pero, por desgracia, también tenemos que desconfiar de la poesía.

—¡Amén! —suelta Amaranta.

Pero Sócrates hace —y seguirá haciendo— como si nada hubiera oído.

Epílogo
Eternidad móvil de los Sujetos
(608b-fin)

MÁS ALLÁ de la columnata, el cielo, cortado en cuartos, estaba lívido. En ese inicio de noche, el calor devoraba todas las cosas. Con su vestido negro, ligero, recta en su silla y con los ojos cerrados, Amaranta se asemejaba a una pitia de salón. Glaucón se había acostado en una alfombra, con las manos detrás de la cabeza. Sócrates, que parecía agotado, iba y venía. Trasímaco había desaparecido como por arte de magia.

Fue Amaranta quien relanzó la acción:

—¿Hay recompensas, premios de excelencia, para los individuos que, al incorporarse al devenir de una verdad, devienen Sujetos?

Y Glaucón, sin moverse una pulgada de su cómoda posición horizontal:

—Dada la dificultad de ese género de conversión, ¡harían falta premios fastuosos!

Sócrates, con un aire regañón:

—¿Con qué fastuosidad quieres engalanar una existencia acotada al tiempo que separa a la infancia de la vejez? En relación con la eternidad —si es que acaso ésta existe—, ese intervalo es ridículamente corto.

—¿Qué le inspira esta desproporción? —murmura Amaranta, siempre recta, negra y cerrada.

—Y bien, ¿crees que un Inmortal puede tomar en serio cuestiones temporales de este tipo sin preocuparse por la eternidad?

—Sería extraño. ¿Pero a dónde quiere llegar?

—A lo siguiente, que sin duda habrás notado: el Sujeto que un individuo puede devenir es inmortal, imperecedero.

—¡No me diga! —exclama Glaucón, con un dejo de perplejidad—. Por mi parte, ¡no noté nada de eso! ¿Podría usted demostrar que el Sujeto no muere?

—Lo puedes hacer tú mismo, es muy fácil.

—No veo siquiera por qué punta comenzar. Pero si usted nos explica esa demostración "muy fácil" intentaré, en todo caso, seguirlo.

—Abre bien tus orejotas, Glaucón mío. Partimos de la evidencia de que están el bien y el mal, en el sentido más corriente. El mal es todo lo que tiene potencia de muerte y de destrucción; el bien, todo lo que tiene potencia de consuelo y de salvación. Un mal determinado se liga a cosas singulares. Por ejemplo, el mal propio de los ojos se llama "oftalmia", el del cuerpo entero, "enfermedad", el del trigo, "tizón", el de la madera, "podredumbre", el del hierro, "óxido", y así sucesivamente. A decir verdad, a casi todas las singularidades les corresponde un mal inmanente que les es propio, una suerte de enfermedad innata. Es ese mal inmanente propio de cada singularidad, ese vicio de estructura, el que acarrea su desaparición. Si, en cambio, ese mal no puede destruirla, ninguna otra cosa logrará hacerlo. En efecto, basta con recordar nuestra definición del bien y del mal para ver que ni lo neutro de una cosa —aquello que no es ni su bien ni su mal—, ni a fortiori su bien, pueden acarrear la muerte de esa cosa. Por ende, si constatamos que un tipo de ser real está dotado de un mal que, desde luego, lo aflige y lo corrompe, pero sin provocar nunca su completa desaparición en tanto singularidad —su disolución en la indiferencia del ser—, sabremos que un ser así constituido no puede morir.

—El esquema formal del argumento —dice Glaucón— lo vuelve irrefutable. Queda por probar que tal ser existe.

—Vas a ver —dice Amaranta, con una voz ronca— que es justamente el Sujeto. Con nuestro Sócrates, todo llega en el momento oportuno.

Y Sócrates:

—Hablábamos del Sujeto, y has sido tú, incluso, la que planteó la cuestión de su devenir. ¿No es entonces natural que un argumento se ajuste al resultado al que apunta? Sígueme paso a paso, jovencita.

—¡A la orden, maestro!

—¿Existen, sí o no, disposiciones inmanentes que amenazan la integridad del Sujeto?

—¡Es evidente! Están el furor ciego, la cobardía, la ignorancia…

—¿Se puede decir que uno de esos estados del Sujeto provoca su descomposición, o su cese? ¡Atención! No caigamos en el error fatal de creer, so pretexto de que la injusticia es el mal inmanente propio del Sujeto, que un individuo injusto y privado de razón, al ser sorprendido con las manos en la masa, ¡muere de injusticia!

—¿Y porqué no? —insinúa Amaranta.

—Eso sería confundir "individuo" con "Sujeto". Retomemos desde el principio. La enfermedad, que es la revelación de los vicios de la estructura del cuerpo, lo agota, lo carcome, y lo lleva incluso a no ser ya un cuerpo en el sentido pleno del término. Del mismo modo, todas las singularidades objetivas de las que acabamos de hablar, bajo el efecto del mal que les es inmanente —ese mal que, instalado en ellas como si fueran su morada natural, las corrompe de parte a parte—, se encaminan hacia el no ser. Examinemos bajo el mismo ángulo la cuestión del Sujeto. ¿Hay que concluir que la injusticia, que es su mal inmanente, instalada en él como si fuera su morada natural, corrompe y consume a ese famoso Sujeto hasta tal punto que, desprendiéndolo del cuerpo que era su soporte material, lo fuerza a morir?

—Me parece —responde Amaranta— que eso sería confundir al individuo incorporado al Sujeto del que procede una verdad con ese Sujeto mismo. Habla usted de "singularidades objetivas", pero un Sujeto no es precisamente un objeto.

—¡Has dado en el blanco, sutil Amaranta! Por otra parte, sería totalmente irracional sostener que una cosa es destruida por el mal propio de otra, mientras que el suyo propio no puede lograrlo. Pero hace falta aquí, jóvenes, entrar en los detalles. Por ejemplo, no diremos que el mal propio de los alimentos en tanto alimentos —que hayan sido pescados hace unas cuantas semanas, o que hayan permanecido demasiado tiempo en un refrigerador estropeado, o que se hayan podrido al sol, entre otras historias repugnantes— puede ser la causa directa de la muerte del cuerpo. Diremos, más bien, que los graves defectos de esos alimentos pueden inducir en el

cuerpo una activación de su mal propio, que es la enfermedad, y que sólo ese mal inmanente acarrea la muerte. Sólo indirectamente, por la mediación de la enfermedad, el deterioro de los alimentos está implicado en la desaparición de un cuerpo vivo. Nunca sostendremos que el cuerpo, cuya singularidad difiere absolutamente de la de los alimentos, pereció porque éstos le infligieron su mal particular, salvo si decimos que ese mal extranjero desencadenó en el cuerpo la acción del mal que, de manera originaria, es el suyo propio.

—¡Ya comprendí, querido maestro! ¡No insista más! ¿Y el Sujeto, entonces?

—¡Allí voy! Simple consecuencia. ¿Dónde se ha visto que el mal propio del cuerpo, la enfermedad, tenga el poder de inducir en un Sujeto su mal propio, la injusticia? ¿Es porque uno tiene rubeola que viola a su vecina? ¿O porque está agonizando de fiebre amarilla que asesina a su suegra? Sin la acción de su mal propio, tampoco el Sujeto puede morir de un mal que le es ajeno. Del hecho de que una singularidad sea otra que otra resulta que ninguna, en tanto que es otra, puede morir del mal propio de otra.

—Se diría que es un teorema de metafísica —comenta Amaranta.

—¡Y lo es! O bien se nos prueba que es falso, o bien —al menos mientras nadie haya encontrado una prueba de este género— nos reiremos de quienquiera afirme que la rubeola o la fiebre amarilla pueden provocar la destrucción del Sujeto. Que se degüelle a alguien y que se corte su cadáver en finas lonjas de carne tampoco logrará destruir al Sujeto al que ese alguien se ha incorporado. Para imaginar que enfermedades y asesinatos tienen tal efecto, habría que demostrar primero que esas modificaciones accidentales del cuerpo individuado entregan al Sujeto a la injusticia y a la profanación. Porque sabemos, vuelvo a decirlo, que cuando el mal propio de una singularidad se introduce en una singularidad ontológicamente diferente, si el mal que es propio de esta última no actúa, no será destruida, ya se trate de una singularidad subjetiva, objetiva, o las dos.

—Pero —exclama Glaucón— ¡es inimaginable que se llegue a probar que un Sujeto que se está muriendo se vuelve más injusto por el solo hecho de morirse!

—No es tan simple, querido Glaucón. Imagina a un resuelto adversario de la tesis de la inmortalidad del Sujeto. Para no verse forzado a confesar que se equivoca, debe rodear nuestra demostración. Por lo cual va a sostener, en tu contra, que sí, que el que se está muriendo se vuelve en realidad peor que lo que era, que su injusticia lo carcome. Entonces, habrá que hacerle precisar que, si tiene razón, es porque la injusticia es mortal para el injusto, como la fiebre amarilla puede serlo para el cuerpo, y que es bajo el influjo de la injusticia, asesina por naturaleza propia, como sucumben aquellos que han sido infectados por ella. De modo tal que mueren antes los que son más injustos, más tarde los que lo son menos.

—Pero —objeta Glaucón— ¡lo que es evidente es exactamente lo contrario! Primero, si hay injustos que mueren antes es porque, como lo vemos todos los días, se los castiga por sus crímenes. Luego, si la injusticia fuera mortal para el injusto, no aparecería más como una terrible plaga. Sería más bien una suerte de liberación. Lo que se impone, por desgracia, es la evidencia de lo contrario: la injusticia organiza, en todas partes donde puede hacerlo, la masacre de los justos, mientras que el injusto prospera en una insolente vitalidad, y añade a esa vitalidad una suerte de atención lúcida de todos los instantes. ¡Ah, esa maldita injusticia! ¡Qué lejos está de ser mortal para el individuo que la acoge en sí mismo!

—¡Muy bien dicho, querido Glaucón! —aplaude Sócrates—. En efecto, si su vicio de estructura y su mal propio no pueden matar ni destruir al Sujeto, es difícil imaginar, a fortiori, que un mal asignado a otra cosa pueda lograrlo.

—Es exactamente lo que yo decía —declara Glaucón.

—Entonces podemos concluir. Si una singularidad no se deja destruir por la acción de ningún mal, sea éste el suyo propio o el de otra singularidad, declaramos evidente su necesaria subsistencia continua. Pero si no puede dejar de ser, es inmortal.

—¡Es muy fuerte! —dice solamente Amaranta.

—Agreguemos que —retoma Sócrates, halagado—, en consecuencia, el número de Sujetos reales no puede ser fijado con antelación, ni siquiera determinado, sea cual fuere el sentido en que se tome esta determinación. Lo único que se sabe con certeza es que ese número no puede disminuir,

puesto que nunca nada puede abolir a un Sujeto. Es evidente que puede aumentar, ya que un Sujeto surge en el mundo como aquello a lo cual pueden incorporarse individuos. Ahora bien, sabemos que el ciego impulso vital renueva sin descanso la reserva de los individuos sin preocuparse por su número. No obstante, este aumento no es en modo alguno necesario. Digamos que, dado que el Sujeto inmortal se compone de multiplicidades mortales de las cuales él es la fórmula algebraica o la Idea, la sola potencia de la vida nos asegura que nada de existente puede llegar a faltarle a ese Sujeto.

—Pero —subraya Amaranta— que nada de existente llegue a faltarle no prueba que deba existir, él, el Sujeto, en tanto cifra o Idea de todo lo que existe en él.

—Lo dices exactamente como es: el Sujeto es eterno, pero su aparición es contingente. De allí que, para saber qué es un Sujeto, no baste con contemplarlo desde el punto de vista de su composición material. Hay que aprehenderlo en Verdad, en la pureza de su fórmula. Y para ello, hay que acceder al Sujeto mediante un uso suficiente de la potencia racional. Se descubrirá así su verdadera belleza, y se sabrá trazar una verdadera línea de demarcación entre justicia e injusticia.

Sócrates retoma aliento. Glaucón piensa intervenir, pero el maestro no le da tiempo:

—A menudo, la verdad de un Sujeto se asemeja al homónimo de nuestro querido Glaucón aquí presente, Glauco el marino,[*] pequeño dios de los mares cálidos al que el incomparable Ovidio, cantor nato de nuestros rivales romanos, hace hablar en estos términos después de su metamorfosis:

> Y he vuelto a mí tan diferente de mí mismo,
> alma nueva enclavada en un cuerpo novísimo,
> viejo barbudo herrumbroso, plantado en un verde de agua,
> cabelludo que el oleaje arrastra, vuelve a peinar y ama,
> dilatado, franco azul oscuro, y piernas tan retorcidas,
> que en cola de un gran pez se las dice convertidas.[**]

Cuando se veía a ese Glauco, no era fácil reconocer su naturaleza originaria. Las antiguas partes de su cuerpo estaban deshechas, desgastadas, estropeadas por la incesante acción de las olas. Y sobre su vieja apariencia se habían aglutinado otras partes nuevas, compuestas por conchillas, algas y guijarros, de tal suerte que se asemejaba mucho más a un monstruo marino que a su propia e incorruptible naturaleza. El sujeto nos aparece, de la misma manera, disimulado por innumerables avatares. Pero sabemos lo que hay que ver en él. Lo sabemos.

Luego Sócrates se calla, por largo tiempo. Afuera, el sol ha desaparecido, ya la noche se mezcla con el mar. Finalmente, Glaucón no aguanta más:

—¿Entonces? ¿Qué es lo que debemos aprehender en el Sujeto?

—La Verdad. La filosofía. Hay que pensar de qué se adueña el proceso subjetivo, con qué singularidades se ensambla. Hay que pensar al Sujeto según su afinidad con su Otro inmanente, aquello que es inmortal y está destinado para siempre a todos. Hay que rastrear su impulso, verlo como si una y otra vez, desprendiéndose por ese impulso mismo de las olas que hoy lo sumergen a medias, sacudiéndose la costra de las conchillas y los guijarros, se desembarazara de las salvajes multiplicidades de tierra pedregosa con las que se envuelve ineluctablemente, él, que encuentra el alimento de su creación eterna en el fango de los mundos en los que deviene. Así despojado, exhibe su verdadera naturaleza, que es a la vez naturaleza de lo Verdadero.

En este punto, la emoción llega al colmo. Helos aquí, a nuestro tres héroes, tanto en el umbral de la noche como en el de la vida verdadera. Sócrates, agotado, bebe directamente del cántaro grandes chorros de agua helada. Cuando retoma, se diría que una nueva valentía lo anima, una valentía ganada a una nueva lasitud.

—Es suficiente por el momento. Hemos cumplido con nuestra tarea recurriendo a medios exclusivamente racionales. Para defender a la justicia, no hemos evocado nunca, del modo en que lo que hacen sin cesar Homero y Hesíodo, su retribución o su valor en la opinión. Como resultado, hemos

hecho un descubrimiento fundamental: es la justicia en sí lo que es propio del Sujeto y es a ella a la que el Sujeto debe referir su acción, posea o no ese anillo de Giges cuya fábula nos contó Glaucón ayer por la noche, e incluso si, por añadidura, posee el casco de Hades, del que Homero nos dice, en el canto 5 de la *Ilíada*, que también procura la invisibilidad.

—O sea que no tenemos por qué hablar de todas esas historias de recompensa y de castigo —concluye Glaucón, visiblemente aliviado.

—¿Y por qué no? —dice Sócrates, con una sonrisa de costado—. Dado que somos irreprochables del lado del desinterés, ¿por qué no devolverle a nuestra querida justicia, tanto como a las otras virtudes, todo lo que le corresponde?

—Lo que corresponde —observa Amaranta— responde siempre a algo. ¿Pero a qué responde lo que le corresponde a la vida justa?

—A los hombres durante la vida, al Otro después de la muerte —replica Sócrates, súbitamente un tanto sombrío.

—Supone usted una doctrina universal del juicio que ayer por la noche discutió con firmeza. Nos dijo que el justo podía parecer injusto a los ojos de los otros hombres, y el injusto, justo, de modo tal que era sólo respecto al Sujeto mismo como se verificaba su naturaleza auténtica. ¿Acaso lo olvidó?

—Eres tú, hija mía —susurra Sócrates—, la de flaca memoria. No hemos supuesto esta contradicción entre el ser y el aparecer sino por las necesidades de la argumentación racional pura. Queríamos, en efecto, establecer la diferencia entre la justicia en sí y la injusticia en sí sin que interfiriera lo que les es exterior. Pero al término de nuestro recorrido, es tiempo de decir: cuando de justicia se trata, no se puede disimular la verdad ni ante los hombres ni ante los dioses.

—¡Vaya! —exclama Amaranta—. ¡Menudo golpe de efecto!

—Convengamos en ello —dice Sócrates, que cambia de pronto su tono seguro por el de la modestia—. Permítanme, en tales condiciones, presentarles una súplica en nombre de la justicia misma. Sostengamos los tres, unidos como los dedos de la mano, la opinión que de ella tienen hombres y dioses, y que es, vuelvo a decirlo, justicia hecha a la justicia. Actuemos de manera tal que ella gane invariablemente el premio que le

vale aparecer y que merecen aquellos que llevan su esplendor secreto. Que para nosotros tres esté claro que es de su ser mismo de donde procede lo que le corresponde a la justicia, y que ella no puede extraviar a quienes la practican tal como es.

—Nos pide mucho —insiste Amaranta.

—El que persuade termina siempre por pedir. Comienza entonces por concederme que la exacta naturaleza del justo y del injusto no puede escaparle, al menos, al Otro.

—De otro modo no sería el Gran Otro, ¡sino el pequeño mismo! —bromea Amaranta.

—Si esta diferencia no puede escaparle, guiado por su amor por uno y su aversión por el otro, les asignará, en cuanto a todo lo que dependa de su poder, la retribución que conviene. El obstáculo consistirá solamente en que el orden del mundo impuesto por una política nefasta, y no por nuestra política comunista, deformará su acción. Si suponemos, en cambio, que la vida de los hombres está reglada por la visión racional que desde hace tantas horas nos esforzamos en desplegar, nada se opone a que la potencia del Otro le asigne al justo la plenitud de lo que le es debido. Si un Sujeto compuesto según la justicia está expuesto a la miseria, a la enfermedad, a la persecución o a la calumnia, no hay más que dos posibilidades. Primer caso: el mundo conoce la paz comunista. Entonces esas pruebas, que participan de la construcción dialéctica del Sujeto, son sólo transitorias, y, en su vida misma, ese justo accederá al bienestar, a la gran Salud y a la libertad creadora, así como será reconocido por sus contemporáneos en su justo valor. Segundo caso: el mundo está devastado por una de las cuatro malas políticas: timocracia, oligarquía, democracia o tiranía. Hay que atribuirles a ellas, exclusivamente, los sufrimientos del justo. El Otro, pues, velará por que sea recompensado más allá de su vida empírica, y tanto más cuando haya sabido resistir en esas circunstancias desastrosas. El Otro no puede, en efecto, abandonar a aquel cuyo deseo ardiente es el de devenir justo, no puede despreciar a aquel para quien la virtud actuante es la única forma de devenir el Otro que él es, en la medida en que el animal humano es capaz de eso.

—No se verá al Otro abandonar a aquel cuyo deseo es ser el mismo que el Otro —bromea Amaranta.

—He aquí, en todo caso, el premio que el Otro adjudica al justo. ¿Pero qué hacen los simples mortales? ¿No es lo mismo, en el fondo, si debemos atenernos a la experiencia corriente de lo que es? La gente astuta pero injusta se parece a esos corredores que hacen una hermosa carrera al principio pero se desmoronan en la recta final. Se lanzan desde el vamos a toda velocidad, pero terminan con las orejas gachas bajo las mofas crueles y desaparecen en los vestuarios sin haber sido ni siquiera clasificados, mientras que los verdaderos corredores que llegan a la meta reciben el premio y la corona. ¿No es exactamente lo que les ocurre a los justos? Al llevar a buen término sus empresas, sus relaciones y su vida entera, gozan de la estima de todos y reciben de manos de los hombres el premio de la victoria más importante: la victoria de la Idea, en el corazón de la existencia sobre aquello que la niega.

—¡Está usted en plena forma! —prorrumpe Amaranta, con los ojos brillantes.

—Me hace feliz hacer valer todos los dones magníficos que los justos reciben de la simple vida, dones que no son nada, a decir verdad, al lado de ese Verdadero con el que la justicia esclarece directamente su subjetividad. Nada tampoco al lado de aquello que, más allá de la muerte, les corresponde.

—¿Cuáles son esas recompensas inauditas? —pregunta Glaucón.

—No puedo más que transmitir su leyenda.

—¡Vamos! —dice Amaranta, burlona—. ¡Aproveche la ocasión! ¡Sea poeta a pesar suyo, ya que a eso lo invita su juventud eterna!

—A menos que sea el principio de la chochez. En todo caso, no tengo recursos para repetir las fábulas infernales y magníficas de Homero, de Virgilio, de Dante o de Samuel Beckett. Me contentaré con el relato de un buen chico, llamado Er, de Panfilia, un simple soldado, muerto en las trincheras de una guerra estúpida. Diez días después de la cañonada que había matado a todo al mundo, o casi, pudieron finalmente recoger los cadáveres, que ya apestaban el campo. Sólo el cuerpo de nuestro panfilio, cosa extraña, se había salvado de la podredumbre. Lo llevaron a su casa

para cumplir con los ritos funerarios. Doce días más tarde, extendido sobre la pira, ¡helo aquí que resucita! Y de sopetón el resucitado, bien sentado en el montón de madera en el que hubiera debido literalmente hacerse humo, le cuenta a su familia, anonadada, lo que había visto allí. Ésta es entonces su historia, la cuento como si fuera él.

Y Sócrates se aplica, con su don bien conocido para las imitaciones graciosas:

—"Apenas se hubo separado lo que es, en mí, el principio subjetivo, se puso en camino con una multitud de otros. Llegamos a un lugar sobrenatural: en el suelo se abrían, próximos uno al otro, dos abismos terrestres, y hacia lo alto, justo enfrente, dos entradas del cielo. A media distancia entre el cielo y la tierra estaban sentados los jueces. Una vez que habían pronunciado su veredicto, fijaban en el pecho de los justos el texto de los considerandos del juicio y les ordenaban seguir el camino de la entrada al cielo situado a la izquierda. A los injustos les colgaban en la espalda el relato íntegro de sus delitos y los intimaban a tomar el camino del abismo terrestre situado a la derecha. Cuando llegó mi turno, los jueces me dijeron que había sido designado para llevar al mundo de los hombres las noticias sobre lo que pasa en el otro mundo. Me recomendaban escuchar bien, observar bien, preparar un relato completo y fiel. Allí vi a los que habían sido juzgados, ora descender, a la derecha, hacia el abismo terrestre, ora subir, a la izquierda, a la entrada al cielo. Del otro abismo terrestre, el de la izquierda, volvían a subir individuos andrajosos y cubiertos de cenizas. De la otra entrada celeste, la de la derecha, los que volvían a descender estaban lavados y claros. Y toda esa gente que llegaba sin cesar parecía volver de un largo viaje. Se instalaban, gozosos, en la inmensa pradera encantada, como para participar en una fiesta cívica. Los que se conocían se reencontraban con alegría y discutían largamente sobre lo que había sido su experiencia, unos en el vientre de la tierra, otros en la boca del cielo. Los primeros no podían hacerlo sin gemir y llorar, tan variados y espantosos eran los tormentos que habían sufrido o visto sufrir a otros durante su interminable viaje subterráneo: ¡mil años de tinieblas y de horror! Los otros, que venían del cielo, estaban aún irradiando sensaciones inefables

que allí habían experimentado y visiones tan sublimes que ningún relato les haría justicia.

”Cuando uno había pasado en la inmensa pradera siete días de fecundos intercambios y de espera apacible, debía partir, al alba del octavo día: cuatro días de marcha en lugares indistintos. ‘Aquí —me dice uno de mis compañeros, un alemán llamado Gurnemanz— el tiempo se vuelve espacio.’ No comprendí bien. Sea lo que fuere, uno llega entonces al lugar desde donde es visible, a través del cielo, una línea recta que, ora encandila, ora se contrae en el soplo negro de una tormenta. Un día más y llegamos al aplomo de esa línea en que luz y energía intercambian sus identidades. Una voz artificial, salida del espacio oscurecido, nos explica que tenemos ante nuestros ojos el eje de una imagen del Universo que van a proyectarnos ahora en el cielo. ¡Es un filme grandioso, a escala de su pantalla celeste! Es muy largo, y les ahorro los detalles. Al principio, lo único que se ve —pero ‘ver’ no es la palabra apropiada— es el punto imperceptible de energía pura cuya explosión crea el espacio-tiempo-materia. La idea del devenir invade el cielo y su huella es justamente esa línea —materia luminosa o vacío activo, es todo uno— que es, para nosotros, la lejana señal del espectáculo. Luego, las capas borrosas de fuego atómico se dilatan, se distancian, y su cohesión nebulosa parece perderse en la llegada interna de su espacialidad. Nosotros, el público, tenemos entonces la extraña experiencia de un tiempo que sabemos inmediatamente inmenso, cuya inmensidad experimentamos íntimamente —¡millares de millares!—, aunque, a escala del tiempo de hoy, se trata de algunas horas. Con gran lentitud se dibujan, en ese espacio que se agranda ante nuestros ojos, ovoides, espirales, conglomerados de puntos luminosos poco a poco separables. Es, dice el megáfono invisible, el nacimiento de las galaxias. Una rápida toma en picada de la cámara en ese revoltijo ilimitado de formas —una suerte de *zoom* desde el infinito hasta lo cercano— nos lleva al colosal enjambre local de Virgo, luego, en este enjambre, hacia una espiral, luego, en la parte media de esta espiral, hacia una estrella que, aun cuando arroja de todos lados los millones de grados de su combustión nuclear, no es más que una estrella mediana: ¡el Sol! En tomo a él, la maquinaria de los planetas, que se nos expone en la perfección de sus elipses, de Mercurio a Plutón, y la enumeración de todos los

satélites, que componen como elipses encajadas en las elipses principales. Ahí, confieso, renuncio: ¡demasiada geometría! Un nuevo *zoom* pone a descubierto nuestra Tierra, en la que cada quien puede ver en relieve, gracias a unos anteojos especiales que se nos distribuyen, su país de origen: el griego, su Grecia; el galo, su Galia; el ruso, su Rusia; el uzbeko, su Uzbekistán; el panameño, su Panamá, y yo, Er, ¡por Zeus, la discreta Panfilia! ¡Qué placer el de ir así con tanta comodidad desde el Big Bang inaugural y la expansión del Todo hasta mi querida patria! ¡Cómo mi región natal, que no tiene nada de glorioso ni de repelente, me apacigua después de todos esos monstruos de luz negra!

”Pero he aquí que el diorama gigantesco, al que todos los caminantes asistieron boquiabiertos, termina con un acorde furioso en do menor. Ya no subsiste más que el eje de la energía—materia, y además en modelo reducido, ya que se encuentra sobre las rodillas de una hermosa mujer impasible que nos dicen es Nadia Necesidad. El megáfono nos presenta, sin que podamos decidir si se trata de quimeras numéricas inmateriales o de realidad, a las tres hijas de esta Nadia: Lucía Libertad, Dora Destinada y Renata Soñada. A un lado y al otro de su madre, parecen trenzar el hilo de seda al que se ha reducido la epopeya universal. Como en las pinturas prerrafaelitas, estas damas están vestidas con túnicas blancas y coronadas con flores malva. Trío melancólico, cantan los éxtasis temporales: Dora, el pasado; Lucía, el presente, y Renata, el porvenir. Un heraldo, posado en un estrado y armado con una larga trompeta, hace oír de pronto un sonido tan feroz que un silencio de muerte pone lívidos a todos los viajeros del otro mundo. Nos ordena ponernos en fila, mientras llevan al estrado dos enormes barricas que —lo comprenderemos más tarde— están llenas hasta el borde, una de paradigmas de existencia, la otra de tarjetas numeradas. Luego, con una voz estentórea, el heraldo hace la siguiente arenga:

”’Declaración de Dora Destinada, hija por diferencia de Nadia Necesidad:

”’Oh, vosotros, cuya incorporación subjetiva fue efímera, heos aquí en el inicio de otra secuencia de la vida, y por ende de la muerte, ya que pertenecéis nativamente a ambas. Ningún ángel guardián elegirá en vuestro lugar la vida que viene; por el contrario, sois vosotros quienes elegiréis a

vuestro ángel. El que resulte primero por sorteo se apropiará de la vida a la cual quedará ligado por una relación necesaria. Sólo la virtud queda como una cualidad libre: cada uno guardará una parte más o menos grande de ella, según los honores que habrá de rendirle. En cuanto a esta elección de la propia vida, sólo es responsable el que elige. Todo Otro está exento de responsabilidad'.

"Dicho esto —retomó Er—, el heraldo hace volar por sobre nuestras cabezas trozos de papel numerados arrojados desde una de las barricas, y cada cual se apodera del que pasa cerca de él, salvo yo, ya que me prohíben tocarlos. Así, la multitud de los muertos es clasificada de uno a cuatro millones y pico. Se disponen entonces directamente en el suelo todos los paradigmas posibles de vida que contiene la segunda barrica. Hay muchos más que los muertos llamados a elegir, y de todo tipo. Se encuentran modelos variados de tiranía, unas durables, otras que se interrumpen con brutalidad y terminan en la figura de un exiliado miserable que mendiga por los caminos. Se encuentran también modelos de vida que conforman hombres que se distinguen, unos por su prestancia personal, su belleza o su vigor guerrero; otros, por su linaje, especialmente por la excepcional calidad de sus ancestros. Se encuentran también vidas en verdad cualesquiera bajo todos estos aspectos. No hay ninguna diferencia, a tal respecto, entre los modelos propuestos para la elección de las mujeres y para la elección de los hombres. En realidad, no se prescribe ningún orden subjetivo, ya que es inevitable que cada uno, al elegir otra vida, devenga otro…".

Sócrates no puede evitar, habiendo llegado a esta frase del relato de Er —que él suelta, cual ventrílocuo, con una voz más aguda que la suya y marcada por un fuerte acento panfilio—, intervenir en su propio nombre:

—Es en ese momento preciso, queridos amigos, cuando un individuo se expone al riesgo supremo. Por eso cada uno de nosotros, abandonando todos los otros saberes, debe consagrarse solamente a uno: la capacidad científica de discernir, hasta en su apariencia discreta, una vida digna de tal nombre, y de no confundirla más con una vida de apariencia esplendorosa y de contenido real lamentable. El único maestro que vale encontrar es aquel que transmite esta capacidad. Que se aprenda con él, por ejemplo, el trabajo

en dirección del bien o del mal que opera la belleza cuando se mezcla con la riqueza, con la pobreza, o con otros rasgos constitutivos de un individuo. O lo que sucede cuando se mezclan propiedades subjetivas, innatas o adquiridas, como ser un burgués o un proletario, un ciudadano cualquiera o un jefe, un forzudo o un miserable, un ignorante o un sabio, y así sucesivamente. Que se aprenda a partir de estos análisis, sobre todo, la capacidad de devenir Sujeto. Y, por vía de consecuencia, a hacer la elección de una vida relevante y no de una vida degradada. Porque se habrá aprendido que una vida, sea cual fuere su aparente oscuridad, es relevante desde el momento en que se orienta hacia la justicia, y que orientarse hacia la injusticia, por más brillante y notorio que uno sea, equivale a organizar la propia decadencia. Ése es el único criterio. Esta convicción es la que debemos guardar en nosotros mismos hasta en el otro mundo, tan tensa como lo que el revolucionario Lenin llamaba la “disciplina de hierro” del proyecto comunista. Si no, en el momento de elegir nuestra nueva vida, nos dejaremos corromper por el prestigio de las riquezas y de las otras formas del interés privado o familiar. Elegiremos entonces tiranías, puestos de gestión en grandes sociedades, de matemáticos aplicados a las cotizaciones de la Bolsa, de parlanchines mediáticos, de mañosos con trajes de tres piezas y villas en la costa, de hombres políticos serviles, o hasta de cantantes-Lolitas para inmundos espectáculos de variedades. Estas elecciones acarrearán a nuestro alrededor males intolerables y harán que nosotros mismos suframos aún más. En cambio, bien preparados por un maestro, desearemos una elección de vida en apariencia ordinaria, una vida que no esté corrompida por el prestigio social ni desolada por las exigencias de la simple supervivencia, una vida disponible para las aventuras universales de un justo Sujeto. Es allí donde reside para cada quien la posibilidad de la felicidad real.

—De veras que es superinteresante —comenta Amaranta— esta relación entre lo que es “ordinario” en la vida de alguien y la posibilidad de ser tomado en el devenir “extraordinario” de una creación de Verdad y del Sujeto que es su cuerpo.

—Sí —dice Glaucón—, pero ¿dónde estamos en cuanto al destino de Er, el testigo de los muertos?

Sócrates retoma entonces su voz panfilia:

—“En el momento en que el heraldo había echado los números de lotería que condicionaban el orden de la elección, por parte de los muertos, de su nueva existencia, había declarado solemnemente: ‘Incluso aquel que elija en último término puede obtener una vida amable y buena, si piensa su elección y hace que ésta se corresponda con una real intensidad vital. Que el que llegue en primer término preste mucha atención y que el que llegue en último término no se desanime’. Apenas había terminado esta declaración cuando el muerto que había sacado el número 1 avanzó y eligió la vida de Presidente y Director General del grupo más importante de su país en lo que concierne a la gran distribución, aquel cuyos ilustres carteles de los hipermercados gigantes, instalados en la periferia de todas las ciudades, rezaban *Más es mejor, Carrito lleno*, y *¡Otra vuelta!* Arrebatado por su loca avidez, eligió esa vida sin examinar todos sus detalles. No había visto que ese lote existencial comportaba, entre otros desastres, que el Presidente en cuestión, ciertamente a la cabeza de una fortuna inmensa, casado con una *top model* y padre de cuatro hijos, no tendría más que una pasión verdadera: la de las niñas menores de 7 años. Sobornaría a truhanes para que se las procuraran, o haría en una sola jornada viajes de ida y vuelta en *jet* privado a lejanas comarcas asiáticas tan sólo para hacérsela chupar a toda prisa por una chiquilina en repugnantes retretes. Pescado in fraganti en una de esas escapadas, lo arrestarían, le propinarían de continuo unas buenas tundas, y sería entregado en prisión a unos brutos que lo transformarían en un harapiento esclavo sexual. Liberado y expulsado, volvería a su tierra abandonado por todos y, sin más energía que una medusa al borde del agua, se aglutinaría con un grupo de vagabundos rusos que lo adoptarían como cabeza de turco, emborrachándolo por la fuerza y enviándolo a hacer el payaso en los restaurantes de lujo hasta el momento en que los guardaespaldas del lugar lo echaran afuera a las patadas. Para terminar, lo encontrarían muerto, con los pies y las manos congeladas, bajo el banco de una plazoleta. Cuando el elegido por la suerte examinó más de cerca el tipo de vida que había escogido, se puso a gritar, a alegar que había habido un error, a suplicar a las Parcas inflexibles, a darse la cabeza contra el suelo. Quería morir de nuevo de inmediato, propiamente liquidado, y no

cuarenta años más tarde, congelado y con la nariz hundida en su propio vómito. Sin acordarse de las advertencias de Dora Destinada. —'Todo Otro está exento de responsabilidad'—, acusaba al azar, a los demonios, a sus vecinos muertos, sin tomárselas nunca con su propia ceguera. Sin embargo, no era un mal tipo, lejos de eso. Había vivido en un país gobernado con calma, en el que había ejercido un puesto como empleado de correo. Nunca había hecho nada que saliera de lo ordinario, ni siquiera ocuparse de una sección sindical, tocar el trombón en la fanfarria, subir un desfiladero en bici o leer *Los hermanos Karamazov*. Pero se había muerto, al fin y al cabo, sin haber podido nunca hacer nada que saliera de lo ordinario, tampoco en el registro del Mal. Por lo demás, había llegado a la pradera encantada por el camino suave que desciende del cielo, y no por el penoso camino de los abismos. En la pequeña ciudad en que había vivido, en materia de riqueza, gloria, emblema de potencia, soporte de todos los deseos, no había conocido más que el supermercado *Carrito lleno*, donde hacía las compras con su mujer. De allí, tal vez, su absurda decisión…".

—¡Ciertamente! —interrumpe Glaucón—. A la hora de la elección crucial, hemos visto qué efectos tuvo en ese buen hombre el hecho de haber sido virtuoso, no gracias a la filosofía, sino tan sólo por rutina y timidez.

—A menos que a lo largo de su vida banal —matiza Amaranta— no lo haya atormentado, sin que él lo reconociera demasiado, ¡un salvaje deseo por las chiquillas! ¡Tal vez hizo la buena elección!

—¿Cómo podríamos saberlo? —dice Sócrates, con su voz normal—. Sobre este punto, nuestro amigo Er hizo una observación interesante: la mayoría de los que eligen así, de manera irreflexiva, vienen del cielo. Porque no están educados por las pruebas. Los que vienen del vientre de la tierra sufrieron, vieron a los otros sufrir, y no hacen una elección de vida a la ligera. Si añadimos a este punto la anarquía que induce el sorteo, el resultado es que, de manera general, los muertos cambian su buena vida pasada por una mala, e inversamente. Si los humanos, cada vez que la vida los trae a este mundo, se impregnaran de filosofía racional, y si, además, el azar no los obligara, en el otro mundo, a elegir entre los últimos, parece ser, según lo que cuenta Er, que todos tendrían grandes chances de vivir felices en nuestra tierra, e incluso de hacer el ida y vuelta del mundo al otro mundo

por el camino unido de las bocas del cielo, en lugar de hacerlo por el camino escarpado de los abismos de la tierra.

—¿Pero cómo concluía Er su historia? —pregunta Glaucón, impaciente.

Sócrates retoma su voz de tenor panfilio:

—"La elección de los muertos era un espectáculo instructivo, lastimoso, y a veces sobrecogedor. La mayoría de esas elecciones estaban dictadas, en efecto, por los hábitos de la vida precedente.

"He visto al poeta francés Mallarmé elegir la vida de un cisne, porque le había consagrado a esta ave una cantidad de versos magníficos y estaba especialmente obsesionado por ella:

Un cisne de otro tiempo se acuerda de que es él.[*]

"He visto al tenor italiano Pavarotti elegir, a mi entender tontamente, la vida de un ruiseñor.

"El que había sacado el número setecientos mil seiscientos veintisiete no era otro que nuestro famoso emperador Alejandro el Grande. Nada acostumbrado a un rango tan modesto, eligió, para compensar, la vida de un león: 'Ya que las diosas del otro mundo no me conceden más que un lugar deshonroso —dijo con orgullo—, seré al menos, en la tierra, el indiscutible rey de los animales'.

"He visto a una obrera textil apropiarse con alegría de la vida de una reparadora de máquinas instrumentos. 'La máquina me ha hecho sudar a lo grande, ahora soy yo la que va a abrirle el vientre.'

"Un poco más lejos llegaba Agamenón. Como es sabido, había tenido que sacrificar a su hija para que comenzaran diez años de una guerra tan sanguinaria como injustificada. No bien volvió a sus tierras, su propia mujer, con la ayuda de su amante, lo había degollado en su baño. Todo esto le había dejado una profunda aversión por la guerra y un santo horror por el sexo femenino. Eligió, en consecuencia, la vida de un homosexual enclenque, inepto para el servicio militar.

”He visto a un jugador de fútbol de un pequeño club de provincia que había muerto, apenas salido de la infancia, como consecuencia de un dopaje mal dosificado. Para mi gran sorpresa, eligió la vida de una estrella de ese deporte, ciertamente muy conocida a nivel mundial, pero que moría hacia los 35 años en condiciones sospechosas. Yo me disponía a alertarlo, pero él me puso la mano en la boca: ‘¡Cállate! Seré un formidable jugador, y no quiero saber nada más’.

”He visto a Thomas Jefferson, el famoso presidente de Estados Unidos, atormentado por el remordimiento de haber utilizado sólo para su bienestar, él, el hombre de las Luces, un tropel de esclavos, elegir la vida de un negro fugitivo muy pobremente instalado en las nieves de Canadá.

”He visto a un payaso elegir la vida de un mono.

”He visto a Hipatia, la gran matemática de Alejandría asesinada en el siglo V por cristianos sectarios, elegir la vida de Emmy Noether, la gran matemática alemana del siglo XX. ‘Contrariamente al falso Dios —dijo—, la matemática tiene el poder infinito de dar a pensar más allá de lo que devino en un momento detemtinado.’

”A Ulises le atribuyó el azar el último rango. El recuerdo de sus penosas errancias lo había curado de toda ambición. Pasó un tiempo impresionante buscando la vida de un anónimo ajeno por completo a los asuntos públicos. Con muchas dificultades, terminó por descubrir en un rincón la existencia aplicada y siempre idéntica a sí misma de una mujer pobre e industriosa, cajera en *Más es mejor*, que criaba sola a cuatro hijos, se levantaba todos los días a las cinco de la mañana, se ocupaba de su casa, remendaba la ropa, lavaba las sábanas, contaba las monedas una por una, y cuya existencia no tenía otro decorado que las regularidades de la vida doméstica. Desde luego, ninguno de los otros muertos había querido esa vida. Ulises la tomó de inmediato y declaró que, si el azar lo hubiera puesto en primer lugar, habría hecho exactamente la misma elección.

”Cuando todos los muertos hubieron elegido su vida, nos dirigimos hacia Dora Destinada en el orden prescrito por el sorteo inicial. La Parca le atribuyó a cada uno el ángel abstracto que correspondía a su elección de vida y que sería su invisible garante. Ese ángel inducía de inmediato, en su humano designado, el deseo de acercarse a Lucía Libertad y de tomar en

sus manos el hilo de seda, símbolo del Universo. Entonces, la elección de vida era considerada libre. Íbamos luego hacia lo que tramaba Renata Soñada y, esta vez, la elección era considerada irrevocable. Sin poder nunca volver hacia atrás, cada uno pasaba luego al pie del trono de Nadia Necesidad, marcaba allí un tiempo de detención, respetuoso o irónico según los temperamentos, y después se encontraba, detrás del trono, en la llanura desértica, sofocante e inhumana en la que fluye el río Olvido. Después de una jornada de marcha y de sed intensa, acampamos en masa, por la noche, al borde de este río extraño cuyas aguas no pueden ser retenidas por vasija alguna. Cada uno está entonces autorizado a beber, directamente del río, una cantidad cuya medida es fijada por su ángel. Aquellos a los que ninguna prudencia retiene y que quedaron con los pulmones secos por la travesía del desierto beben sin medida. En todos los casos, cuando se ha bebido, se olvida todo. No obstante, aquellos que obedecieron al ángel y bebieron con medida podrán recordar, un día, algunos fragmentos de su experiencia en el otro mundo, mientras que los otros serán definitivamente incapaces de hacerlo".

—¡Es fuerte! —interrumpe Amaranta—. ¡Ése es todo el secreto de la famosa reminiscencia!

Sócrates continúa como si nada, con el acento requerido:

—"Dormíamos al borde del agua impalpable cuando, en medio de la noche, retumbó un trueno, tembló la tierra, y todos los muertos fueron lanzados en todas las direcciones: volaban fugaces como estrellas hacia los lugares de su nuevo nacimiento. En cuanto a mí, me habían prohibido beber el agua del río Olvido. ¡Evidentemente! Si no, no estaría aquí contándoles esta historia. Pero por dónde y cómo recuperé mi envoltura terrestre es algo que ignoro. Me vi de pronto acostado en esta pira desde donde les hablo en este instante y donde, habiendo terminado mi relato, me callo".

Hubo un largo silencio, en la suave noche que caía ahora sobre la fatiga y la emoción de todos. Sabíañ que era el fin de esta aventura en las palabras los pensamientos y los sueños. Algo, aquí, en esta villa portuaria, había tenido lugar por los siglos de los siglos. Y ellos habían sido más los testigos que

los actores, de modo tal que este “haber tenido lugar” los emocionaba como lo haría una larga declaración de amor inseparada de una suerte de desamparo final. Porque les quedaba a cargo volver a enunciar, una y otra vez, solitariamente, el arca inmensa de su diálogo.

Sócrates, lo sentía, debía pronunciar aún ese final que había llegado al mismo tiempo que la noche. Lo hizo con brevedad:

—Con este mito salvado del olvido podemos concluir. Tenemos allí con qué asegurar nuestra salvación, si tenemos confianza en lo que nos transmite. Tenemos el poder de atravesar sin escollos el río del olvido y de elevar el individuo que somos a la altura de un Sujeto. Entonces podremos convencernos de que, capaces sin duda del Mal supremo, que es el egoísmo, pero también del Bien supremo que son las verdades, se nos abre la vía que lleva a lo alto y que, según las reglas de la justicia y del pensamiento verdadero, autoriza que participemos de cierta eternidad. Seremos así amigos de nosotros mismos y del Otro, tanto en las circunstancias del presente mundo como en los mundos cuya forma ignoramos. Encontraremos en nosotros mismos las recompensas que los vencedores de los Juegos Olímpicos reciben de sus amigos, de sus familias y de sus Estados. Y en el trabajo del que resultan las verdades eternas aprenderemos lo que es la felicidad.



ALAIN BADIOU (Rabat, Protectorado francés de Marruecos, 1937) es un filósofo, dramaturgo y novelista francés.

Su padre, Raymond Badiou (1905-1996), fue miembro de la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), formando parte de la Resistencia francesa durante la ocupación nazi, y siendo elegido alcalde de Toulouse entre1944 y 1958.

Realizó estudios de filosofía en la Escuela Normal Superior de París entre 1956 y 1961. Ha impartido lecciones en la Universidad de París VIII y en la ENS desde 1969 hasta 1999, fecha en la que fue nombrado director del departamento de filosofía de ésta. También imparte cursos en el Collège international de philosophie. Fue discípulo de Louis Althusser, influenciado por sus primeros trabajos epistemológicos.

Militante temprano, fue miembro fundador del Partido Socialista (PSU) en 1960. Implicado en los movimientos políticos en torno al mayo francés, y simpatizante con la izquierda maoísta, ingresó en la Union des communistes de France Marxiste-Léniniste en 1969. Actualmente participa en el grupo L'Organisation Politique, junto con Sylvain Lazarus y Natacha Michel.

Su obra principal es El ser y el acontecimiento, donde defiende que las matemáticas constituyen la verdadera ontología, o «ciencia del ser en tanto ser». En 2006 ha publicado su segunda parte, Logique des mondes. L’être et l’événement, publicada en castellano en 2008.

Obras de Alain Badiou en español

Manifiesto por la filosofía. Madrid: Cátedra. 1989.

Rapsodia por el teatro. Málaga: Ágora. 1994.

Deleuze: El clamor del ser. Buenos Aires: Manantial. 1997.

El ser y el acontecimiento. Buenos Aires: Manantial. 1999.

San Pablo. Barcelona: Anthropos. 1999.

Breve tratado de ontología transitoria. Barcelona: Gedisa. 2002.

Condiciones. México: Siglo XXI. 2003.

El siglo. Buenos Aires: Manantial. 2005.

De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado. Buenos Aires: Amorrortu. 2006.

¿Qué representa el nombre de SARKOZY?. Vilaboa: Ellago Ediciones. 2008.

Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2. Buenos Aires: Manantial. 2008.

Pequeño panteón portátil. Madrid: Brumaria. 2008.

La filosofía, otra vez. Madrid: Errata naturae. 2010.

No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «LÉtourdit» de Lacan. Amorrortu editores. 2011. Con Barbara Cassin.

Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía. Amorrortu editores. 2011. Con Barbara Cassin.

Filosofía y actualidad. El debate. Amorrortu editores. 2012. Con Slavoj Zizek.

El despertar de la historia. Madrid/Buenos Aires: Clave intelectual. 2012

La república de Platón. México: Fondo de Cultura Económica. 2013

La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960. Santiago: LOM Ediciones. 2014.

Notas

[*] En el original: “Nourrice du grand âge, / Elle est sa vraie compagne et lui chauffe le cœur / La suave espérance, la seule qui soulage / Le trop mortel penseur”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*abrutissement*”. Sería más preciso traducir este sustantivo por “embrutecimiento”, y el adjetivo “*abruti*”, que aparece luego, por “embrutecido” y no por “atontado”, que es la versión aquí propuesta. Hemos sacrificado este matiz de precisión para conservar la inicial, “a”, que condensa las ideas de “analfabeto” y de “atontado” en las fórmulas desplegadas por Glaucón en lo subsiguiente. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Pour entailler le cep empoignez la serpette / Car scie, hache et couteau ne valent pas tripette”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Ce n’est pas au semblant, mais à l’être du Bien / Qu’un tel homme mesure tout ce qui lui revient”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Plutôt que l’apparence il veut le vif de l’être / Moisson de la pensée où germent ses desseins”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, los dos primeros versos: “Se couvrent tout en haut des glands, cette merveille, / Et au milieu du tronc du produit des abeilles”. Y el siguiente: “Fléchissent les brebis sous le poids de leur laine”. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “L’irréprochable roi, redoutant tous les dieux / Soutien du juste droit, pour qui le sol fécond / Porte le blé, l’arbre le fruit délicieux, / Les brebis les agneaux, l’océan les poissons”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “*les Odes, Épodes et Trípodes*”. Dado que *trípode* no remite a ninguna forma poética, ya que puede significar, según el contexto, “trípode”, “molinete” o “torniquete” cambiamos el término, para restituir la triada en rima, por “pagodas”. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “L’éloge lumineux et le ténébreux blâme / Tombant à pic sur la qualité de leurs âmes”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, primero el terceto: “Le vice en foule on y parvient. Facile! / La route est bien tracée, le chemin court. / Mais la vertu, c’est sueurs et grand tour…”. Y luego el verso agregado por Amaranta: “… C’est bien plus qu’un battement de vos cils”. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “Jamáis les dieux ne sont purement inflexibles, / Les hommes redoutant de devenir leur cible / —transgressant trop de lois, coupables sans excuses— / Par des libations, des vœux, des sacrifices, / Savent comment des Immortels le courroux s’use / Si bien qu’on redevient du dieu furieux le fils”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Pour venir au sommet des hauteurs de la vie / Et y bâtir le fort où protéger mes jours / Faut-il done préférer les infinis détours / Du trompeur, à de Justice les durs avis?”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Ils sont plus lumineux que la coupole astrale / Ceux de votre lignée, Glauque, Amantha! Le vin / Coule aux exploits de vos pensées si capitales / Que les mots pour le dire stupéfient le Divin”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*à son insu, de son plein gré*”, variante de una expresión popularizada por los medios de comunicación a partir de una suerte de “lapsus” del ciclista Richard Virenque, quien, para defenderse de la acusación de haber ingerido productos dopantes en un Tour de France, dijo en 1998 que lo había hecho “*à l’insu de mon pleïn gré*”. El lapsus condensa dos expresiones autónomas, “*à mon insu*” (“sin saberlo yo”, “sin mi conocimiento”, y variantes similares, según el contexto) y “*de mon plein gré*” (“de buen grado”, de modo consciente y voluntario). La expresión, con muchísimas variantes, suele utilizarse hoy en Francia incluso para dar la idea de “involuntariamente”. La traducimos conservando la ambigüedad porque la variante utilizada en este pasaje “separa” los dos términos de la contradicción con una coma. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*le petit nom du grand Autre*”, que sería, literalmente, “el *pequeño* nombre del *gran* Otro”, juego que se pierde en español. Le *petit nom* equivale, en el registro familiar de la lengua francesa, a *prénom* o a *nom de baptéme* (“nombre de bautismo”), es decir, en nuestra lengua, a “nombre de pila”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “M’annoncait en souriant des naissances joyeuses / Enfants chéris gardés des noires maladies, / Les dieux d’amour transis créant pour moi, heureuse, / La vie que, relevé, mon courage incendie. / Ma Science est que jamais le mensonge ne peut / Procéder d’Apollon, de sa divine bouche, / Lui qui se tenait là, lui dont le chant me touche, / Promettant l’avenir, et le disant radieux. / Or, c’est lui, Apollon, assassin, fourbe, louche, / Meurtrier, lui, bientôt, qui tue mon enfant, dieu!”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Jeune homme désireux d’être un vrai prolétaire, / La fille dont le songe est d’entrer en magie, / Ou celui qui se voit en laboureur des terres, / Tout comme un qui, poète, au printemps réagit…”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Asseyez-vous, muet, pour écouter mes ordres”. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “Silencieusement les Grecs pleins de courage / Marchaient, craignant des chefs l’imprévisible orage…”. [N. de la T.] <<

[***] En el original, “*colonel-ronchonno*”. Desde fines del siglo XIX, el adjetivo *ronchonnot*, o *ronchonot*, se aplica, en argot francés, a quien tiene por costumbre protestar (*ronchonner*) y al oficial meticuloso que también lo hace. De esa época datan los primeros números de *Les Aventures du Colonel Ronchonot*, de Gustave Frison, historieta en fascículos de aparición semanal que llegó a tener unos dos mil números y que dio lugar al “tipo humano” al que aquí se hace referencia. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Une table écroulée sous la viande et le pain / Pendant qu’en l’or des coupes on nous verse le vin”. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “Se frappant la poitrine, il querelle son cœur: / Tiens bon, cœur défaillant! Ris du péril de l’heure! / Tu as pu supporter de bien pires malheurs”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Nul ne peut résister aux subtiles offrandes / Jeunes dieux et vieux rois, tous il faut qu’ils se rendent”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Et Chrysès suppliait les Crees, tous les soldats, / Les Atrides qui ont des peuples le mandat”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “l’ECEL, l’Éclatante Circonférence Enflée et Lumineuse”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Quand on a les moyens de vivre sans rien faire / On doit être un penseur, non une tête en l’air”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “De leurs bouches avides ils sucent la blessure / Ils en boivent le sang infecté et impur / Puis versent sur la plaie de douces drogues dures”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*béní—ouí—ouí*”, expresión creada, en la época colonial, por los argelinos (a partir de *beni*, plural de *ben*, “hijo”), y que se aplica a aquellos que dicen incondicionalmente “si”. Suele utilizarse de modo peyorativo con el sentido de “persona servil”. En el texto de Badiou, se trata de una clara alusión a la estructura del diálogo platónico, en el que los personajes están de acuerdo, sistemáticamente, con Sócrates. En español, la difundida expresión “sí, señor” define a este tipo de personajes. Reduplicamos el “sí” por cuestiones rítmicas, teniendo en cuenta todos los contextos en que aparece, y la entrecomillamos para que guarde su unidad nominal. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Fais énergiquement ta longue et lourde tâche / Dans la voie où le Sort a voulu t’appeler, / Puis après, comme moi, souffre et meurs sans parler”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, este pasaje de Corneille a dos voces: “Resté seul contre trois, mais en cette aventure / Tous trois étant blessés, et lui seul sans blessure, / Trop faible pour eux tous, trop fort pour chacun d’eux… //… Il sait bien se tirer d’un pas si dangereux; / Il fuit pour mieux combattre, et cette prompte ruse / Divise adroitement trois frères qu’elle abuse”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*tout ce aui* bouge *est* rouge”, una de las consignas de Mayo del 68 y del cine militante francés que prosiguió unos años más. En la traducción se pierde la rima interna. [N. de la T.] <<

[**] En el original, a dos voces: “Des aèdes le chant n’a ríen de ce qui vaut / Si tous ne jugent pas qu’il est le plus nouveau // Ce ‘tous’ me paraït être un ensemble de veaux”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Se frappant la poitrine avec ses grosses mains / Ulysse apostrophait sa colère d’humain / Par des mots tout chargés de l’esprit le plus fin”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Si mâle málement vous ne tenez pas ferme / Et donnez prise à ces guenons / C’est sur qu’elles vont de leurs mains núes porter le germe / De la plus sale insurrection. // Hiles vont, ces beautés, affûter des couteaux / Pour nous les couper sans façons / Et transponer chez nous de la merde par seaux / Pour en remplir nos caleçons. // Qui ne l’a jamais vue s’enfonçant droit la trique / Et chevauchant son possesseur / Reste ignorant de quoi son épouse électrique / Est capable en fait de noirceur”. [N. de la T.]
<<

[*] En el original: “C’est des journées trop tôt, avant qu’il ne soit mûr / Que du doux fruit du rire ils éveillent l’enflure”. [N. de la T.] <<

[*] Alekséi Stajánov fue un célebre minero soviético promovido a héroe nacional polla inusitada cantidad de carbón que podía extraer en tiempo récord. A eso alude la comparación de Amaranta en la réplica siguiente. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*ce qui de l’être s’expose à la pensée*”. Traducimos esta expresión, que es una suerte de paráfrasis en la que Badiou despliega el sentido del término griego *ousía*, vertido tradicionalmente, en el caso de los diálogos platónicos, como “esencia”, por “*aquello* que del ser se expone al pensamiento” o “*lo* que del ser se expone al pensamiento”, según las posibilidades o las exigencias gramaticales del contexto. En el texto francés, la expresión aparece en otros contextos, en más de una ocasión, como “*ce qui, de l’être, s’expose à la pensée*”, es decir, con el agregado de dos comas Dado que ninguna necesidad gramatical ni prosódica nos impone esas comas en nuestra lengua, nunca las agregamos. Preferimos guardar la unidad de la expresión, que es muy importante en el texto. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “[…] le poète pur a pour geste humbie et large / De l’interdire au rêve, ennemi de sa charge”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*le sapeur Camember*”, que sería, literalmente, “el zapador Camember”. Nos permitimos traducirlo como “soldado” porque, contrariamente a su par francés, el término “zapador” (militar perteneciente o encuadrado en unidades básicas del arma de ingenieros) es muy poco frecuente en la lengua cotidiana, y porque lo importante, en este contexto, son las singulares características del lenguaje del protagonista de *Les facéties su sapeur Camember*, que el lector comprenderá de inmediato, ya que “*lefort de mon intérieur*” es la deformación de la expresión “*dans mon for intérieur*”, equivalente, en español, a “en mi fuero íntimo” (o “interior”). *Les facéties…* es una historieta de Georges Colomb, cuyo sobrenombre es Christophe, que apareció a principios del siglo XX en forma de folletín y estaba destinada, como otras historietas del autor, a grandes y pequeños. Algunas de sus escenas o de sus frases (hilarantes por demás) perduran en la lengua francesa actual, y fue reeditada en formato libro en la década de 1960. Gracias al trabajo de Pierre Aulas, hoy también está disponible en línea: http://aulas.pierre.free. fr/chr_cam_int.html. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “À la porte des riches stationnent tous les sages”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*comme d’appuis images*”. El adjetivo *image* suele aplicarse, en francés, al lenguaje o al estilo: un lenguaje *imagé* es un lenguaje en el que abundan las metáforas, por ejemplo, y un sinónimo posible es el adjetivo *figuré*, “figurado”. Agregamos, en la traducción, “o con imágenes”, porque Badiou utiliza aquí el término refiriéndose a las figuras que trazan los matemáticos (una diagonal, un cuadrado, etc.), de las que sirven como imágenes de la Diagonal o el Cuadrado en sí, es decir que utiliza el término en un sentido literal, que no se refiere a las palabras. Aunque hablamos, en español, de un lenguaje “con imágenes” no tenemos un adjetivo que incluya la idea de “imagen”, que es el término requerido en este razonamiento. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Dans un si grand malheur, que nous reste-t-il? L’a- / Rithmétique qui s’é-tend à tout l’être-là”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Dis-moi quelle est ta race et quelle est ta patrie, / Car ni chêne ni roc ne t’ont donné la vie”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Adjoint d’un autre chef, franchis une autre porte”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “sa grandeur gisait là, telle un très grand gisant”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Sages sont les tyrans qui des tyrans plus sages / Ont fait leurs amis chers et défini l’usage”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Et si de la justice il faut violer les lois / C’est pour la tyrannie et sa violente joie / Que de l’injuste on peut désirer fort l’emploi”. [N. de la T.] <<

[*] En francés, los términos racistas peyorativos “*crouille*” (o “*crouillat*”) y “*bicot*” se aplican a los magrebíes; “*négros*”, a los negros, sin importar su origen. Decidimos dejarlos en francés porque toda traducción hubiera implicado cambiar la réplica por completo. [N. de la T] <<

[*] En el original: “Grecs et Troyens n’avaient pour provoquer la haine / Faute de vérité que le semblant d’Hélène”. [N. de la T.] <<

[*] En el original, “*Boosphile*”. Badiou inventa este nombre a partir del griego *bous*, que designa a un animal bovino, vaca o buey; de allí la definición de “enamorado de las vacas”. Suponiendo en griego un *Boúphilos*, llegamos al nombre Búfilo. [N. de la T.] <<

[*] En francés, el nombre “Glauque” es, a la vez, la transliteración del nombre griego y la del latino. En español, el nombre griego se translitera como Glaucón, y el romano, como Glauco. [N. de la T.] <<

[**] En el original: “Et revenu à moi différent de moi-même / Áme neuve enclavée dans un corps tout nouveau / Vieux barbu très rouillé, planté dans un vert d’eau, / Chevelu que le flot traine et recoiffe et aime, / Élargi, franc bleu noir, et jambes si tordues / Que queue d’un fort poisson on les dit devenues”. [N. de la T.] <<

[*] En el original: “Un cygne d’autrefois se souvient que c’est lui”. [N. de la T.] <<

[*] Las indicaciones codificadas en cifras y letras (del tipo “327a”) corresponden a una división del texto en secciones, en general del tamaño de una decena de líneas, división únicamente requerida por los procedimientos antiguos de edición y de paginación, pero que se volvió tradicional y permite localizar dónde se está, tanto en el texto griego como en las traducciones disponibles que insertan esa localización en el texto francés. Esto último es lo que no he hecho. [N. de la T.] <<